ذكرى ابن سينا

٢

لويس جارديه

المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى



منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة

باشراف شارل كونس مدير المعهد

١٩٥٢

رسالة فى إثبات المبـــدأ الأول

للشيخ الرئيس ابن سـينا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ : موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة الموجود بما هو موجود ، ومطالبة الأمور التى تلحقه بما هو موجود من غير شرط ، وبعض هذه الأمور له كالأنواع مثل الجوهر والكم والكيف ؛ فإن الموجود ينقسم إليها أولاً ، وبعض هذه الأمور له كالعوارض الخاصة ، مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلى والجزئى والممكن والواجب ؛ وذلك أنه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الأعراض والاستعداد لها إلى أن يتخصص طبيعياً أو تعليمياً ، والنظر فى المبادىء هو بحث عن لواحق هذا الموضوع ، لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ، ولا يمتنع فيه ، بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود فيلحق غيره لحوقاً أولياً ، ولا أيضاً يحتاج الموجود إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أو شيئاً آخر ، حتى يعرض له أن يكون مبدأ ، ثم المبدأ ليس مبدأ للوجود ، فلو كان مبدأ للوجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله ، لا مبدأ له إنما المبدأ للوجود أو المعلول . فالمبدأ هو مبدأ لبعض الوجود ، فلذلك يبحث عن السبب الأول الذى يفيض عنه كل وجود معلول بما هو موجود معلول وهو علم بأول الأمور فى الوجود ، وهو العلة الأولى وأول الأمور فى العموم وهو الوجود والوحدة أولى الأشـياء بأن تكون متصورة لأنفسها لأشياء العامة للأمور كلها ، كالموجود والشىء الواحد وغيره معنى الوجود ، ومعنى الشىء متصوران فى الأنفس ، وهما معنيان ، فالموجود والمثبت والمحصل أسماء مترادفة على معنى واحد ، ولا شك فى أن معناها قد حصل فى نفس المتأمل لها ، والشىء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر فى اللغات كلها ، فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو ، فالمثلث حقيقة أنه مثلث ، والبياض حقيقة أنه بياض ، وذلك هو الذى ربما سميناه الوجود

رسالة فى المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس ابن سـينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين .

قال الشيخ الرئيس : وبعد ، فإنى أريد أن أدلّ فى هذه المقالة على حقيقة ما عند المشّائين المحصّلين من حال المبدأ والمعاد ، تقربا به إلى الشيخ الجليل أبى أحمد محمد بن ابراهيم الفارسى ؛ فتتضمن مقالتى هذه ثمرتى علمين كبيرين : أحدهما الموسوم بأنه فيما بعد الطبيعة ، والثانى العلم الموسوم بأنه فى الطبيعيات ، فإن ثمرة العلم الذى هو فيما بعد الطبيعة هو القسم المعروف منه بأثولوجيا ، وهى فى الربوبية والمبدأ الأول ، ونسبة الموجودات على ترتيبها إليه . وثمرة العلم الذى هو فى الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الإنسانية وأنها ذات معاد . وقسّمت هذا الكتاب إلى مقالات ثلاث :

المقالة الأولى — فى إثبات المبدأ الأول للكل ، ووحدانيته وتعديد الصفات التى تليق به .

المقالة الثانية — فى الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده ، مبتدأ عن أول موجود عنه إلى آخر الموجودات بعده .

المقالة الثالثة — فى الدلالة على بقاء النفس الإنسانية والسعادة الحقيقية الآخرية ، والتى هى سعادة ما ، غير الحقيقية . والشقاوة الحقيقية الآخرية والتى هى شقاوة ما ، غير الحقيقية ، وأتحرى فى هذه المقالات أن أوضح ما أغلقوا ، أو أعلن ما ستروا وكتموا ، وأجمع ما فرقوا ، وأبسط ما أجملوا بمقـدار الوسع القاصر الذى لمثلى ، ممّن منى بإنقراض زمان العلماء ، وإنصراف الهمم إلى أغراض شتى من الحـكم ، وتسلط المقت على من تعاطى من الحقيقة طرفا ، ثم كلال الحد ، وانفلال الغرب من خاطر الممتحنين بمثل محنتى

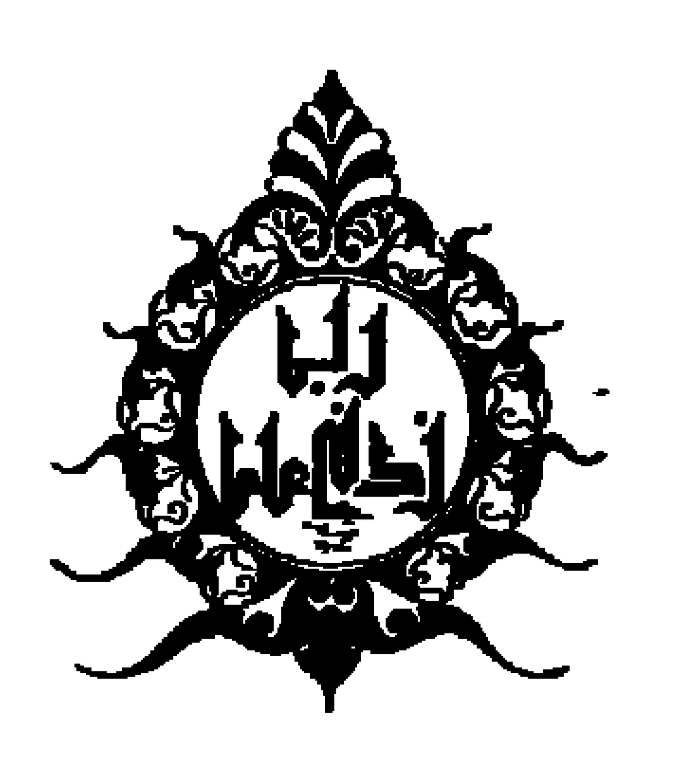
المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي

ذكرى ابن سينا

٢

لويس جارديه

المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى



منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة
باشراف شارل كونس مدير المعهد

١٩٥٢

المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى

خلاصة[1]

القسم الأول

طريق البحث

لم تعرف تعاليم ابن سينا فى التصوف معرفة كاملة ، ولا ريب عندنا فى أن مباحث العيد الألفى للشيخ الرئيس سوف تضع بين أيدينا وثائق جديدة ، ومع ذلك فالموجود من النصوص يكفى لإجراء تحليل دقيق . فعندنا قبل كل شىء الفصول الأخيرة من كتاب الإشارات ، ويوضحها كثير من الرسائل الصغيرة[2] . هذا إلى أنه سيتبين لنا بعد قليل أن تصوف ابن سينا لا يمكن الحكم عليه من النصوص الخاصة بالتصوف الموجودة فى جملة مؤلفاته ، بل يحتاج هذا الحكم إلى الرجوع إلى نظرياته المتصلة بما بعد الطبيعة وبأصول المعرفة .

---

[1] اننا نكتفى هنا بالاشارة الى المراجع الأساسية ، أما المراجع والنصوص المفصلة ، فيجدها القارىء فى المقالة الموجودة باللغة الفرنسية .

[2] انظر الرسائل الصوفية *Traités mystiques* ، التى نشرها مهرن Mehren ، ليدن (Brill) ١٨٨٩ — ١٨٩٩ . وانظر أيضاً « جامع البدائع » القاهرة ١٣٣٥ هـ . ١٩١٧ ، و« مجموعة الرسائل » — القاهرة ١٣٥٤ هـ . وانظر : مؤلفات ابن سينا للأب قنواتى (القاهرة — ١٩٥٠) ففيها قائمة كاملة بالمطبوع والمخطوط من مؤلفات ابن سينا ، وبخاصة من رقم ٢١٣ إلى ٢٤٤

المقام الأخير (وصف فينومينولوجى) . وسوف ندرس فيما بعد المراحل المقبلة ؛ ويهمنا أولاً أن نقف عند المقام الأخير نفسه ، وهو الذى يسوغ المقامات السابقة عليه . ولنضع هذا المقام فى مكانه من التجربة الأفلاطونية التى نتخذها أساساً .

يعنى ابن سينا بأن يبصر الحق الأول حين تغفل النفس عن رؤية ذاتها . إنها تدرك الحق الأول دون أن تبلغ حقيقة ذاته . كمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه بجلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه . والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا[١].

فإذا رجعنا إلى أفلوطين وجدنا أنه يذهب إلى القول « بالرؤية » أيضاً ، إلا أنها رؤية ترتفع إلى درجة « الشوق إلى الاتصال » ، ويجرب اللاثنائية كتحول فى الذات الشاعرة إلى طبيعته الحقيقية ، فصورة الأول الموجودة فى النفس تتحول إلى أصلها ، الذى هو طبيعة النفس ذاتها[٢] وهو الأول .

ويتم الوصول عند ابن سينا بالرؤية وفى الرؤية . أما عند أفلوطين فهناك تحول فى الذات إلى أن تصبح فوق العالم العقلى

القسم الثانى

المعرفة العقلية المعتادة هى مقدمة المعرفة الصوفية

وظيفة العقل الفعال . كيف نضع رأى ابن سينا فى المقام الأخير بين آرائه فى المعرفة ؟ النفس الإنسانية عند ابن سينا خالية بذاتها من الصور المعقولة[٣] التى تصبح

---

(١) الاشارات — طبعة فورجيه — ليدن — بريل — ١٨٩٢ ص ٢٠٤

(٢) التاسوعات ٦ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، وأيضاً ٧ ، ٣ ، ١٧ ألخ

(٣) شرح كتاب الاثولوجيا فى كتاب « ارسطو عند العرب » نشر بدوى ص ٧٣

معقولات بالفعل بواسطة عقل فعال مفارق[١] . وتتصل النفس بهذا العقل الفعال عن طريق المعرفة الحسية ، فتتلقى عنه ضربين من الإنارة : ضرب يشرق على النفس ذاتها ، وآخر ينير صور المعقولات التى تغشيها المادة . فإشراق العقل الفعال يطبع هذه الصور فى النفس ، ويهيىء لها رؤية المعقولات كما هى موجودة فى ذاته[٢] . ولا تتلقى النفس المعقولات كأنها قابل مظلم ، إذ يشرق عليها الضوء مع الصور المعقولة ، فترى فى مرآة ذاتها المعقولات[٣] .

بناء على ذلك كلما استقلت النفس عن البدن ، ارتقت فى الوقت نفسه عن المحسوسات ، فقبلت الكليات المغشاة بالمحسوسات وأبصرتها ، كما تقبل الصور المعقولة المحضة ، وهى العقول المفارقة .

مسألة العقل المستفاد . نلاحظ أن ابن سينا يسمى صور المعقولات «عقلا مستفاداً»[٤] . وهو يرى — على خلاف الفارابى — أن النفس لا تصبح العقل المستفاد ، ولكنها تظل القابل «المحل» والمرآة . نعم يوجد نصان من كتاب النجاة ، حيث يردد ابن سينا المأثور من آراء أرسطو ، «العقل يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما»[٥] «إذ العقل والمعقول والعاقل شىء واحد أو قريب من الواحد»[٥] . إلا أنه فى الشفاء فى مقالة النفس ، وفى الإشارات ، نجد ابن سينا يبين بوضوح موقفه

---

(١) نصوص كثيرة من الشفاء والنجاة وبخاصة النجاة طبعة القاهرة . ١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٨ م ص ١٥٢

(٢) النجاة ص ١٦٦ ، ١٩٢ — ١٩٣

(٣) ولكنها حقيقة «محل» الصور المعقولة . انظر الشفاء — طهران حـ ١ ص ٣٤٨ — النجاة ص ١٧٤ — ١٧٧

(٤) بعد أن تردد — انظر عبارات مختلفة فى «تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات» القاهرة ١٣٢٦ هـ ص ٣٤ — النجاة ص ١٦٦

(٥) النجاة ص ٢٩٣ ، ٢٤٦

الشخصي ويقول : إن القول بأن الشيء كان واحداً ثم أصبح شيئاً آخر قول شعري غير معقول ، ثم يحكم على رأى فرفريوس بالبطلان[1] .

يتجه تفكير ابن سينا كله اتجاهاً يتابع فيه كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو ، أى نحو وحدة وجود تردد صدى آراء أفلوطين ، وإذا كانت نظرية أرسطو فى المعرفة تفترض وحدة فى مستوى ليس أونتولوجياً (وجودياً) ، فإن نظرية أفلاطون فى المعرفة وما يجرى مجراها ، والتى تذهب إلى القول بأن الكلى يوجد فى ذاته خارج الشيء وخارج الذهن الذى يدركه ، هذه النظرية تقول بوحدة فى مستوى أونتولوجى للعالم والمعلوم . غير أن ابن سينا كان يجتهد دائماً أن يثبت وجود النفس الإنسانية وجوداً شخصياً ، سواء فى هذا العالم أو فى العالم الآخر . ومن ثمَّ كان من الواجب عليه — وقد رفض الوحدة — أن يبين الصلة بين العالم والمعلوم ، الحاوى والمحوى ، فيقول إن النفس الإنسانية محل الصور المعقولة .

ليس فى الإشارات إذن ، كما ذهب إليه بعضهم ، رجوع عن آراء النجاة[2] بل هناك شعور أوضح بنظرية يقدمها على أنها مبتكرة ، ولم تبرز معالمها فى الشفاء .

عالم الجواهر المجردة[3] . وهكذا فان كمال المعرفة العقلية فى أن يكون العقل بالقوة هو القابل للصور المعقولة . ونحن نعرف أن المعقولات متدرجة ، فالصور الكلية فى عالم ما تحت فلك القمر لا توجد فى عالم الكون والفساد إلا ممتزجة بالمادة ،

---

(١) الإشارات ص ١٧٩ — ١٨٠ والشفاء حـ ١ ص ٣٥٨

(٢) انظر الحاشية للنجاة ص ٢٩٣ ، ٢٤٦ ، وفى الطبعة الأولى ١٣٣١ هـ ص ٤٨٢ ، ٤٠٢ — أنظر أيضاً ماسينيون Louis Massignon, « مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بتاريخ التصوف فى الاسلام » *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* — طبعة باريس (Geuthner) ١٩٢٩ ص ١٨٨

(٣) النفوس التى فارقت أبدانها تسمى « مفارقة » . والجواهر المعقولة العارية عن كل مادة تسمى « مجردة » ، وأحياناً « مفارقة » . والمعقولات المنتزعة من المحسوسات تسمى « مجردة »

ووجودها فى العقل الفعال — وهو وجودها كعلة مثالية — أعلى من الناحية الأونتولوجية . ويلى هذا الوجود المثالى عالم « الماهيات العارية تماماً عن أى مادة » . ثم العقول المفارقة وعلى رأسها عقل الكل ، وعالم المعقولات بالذات وهى فى مجموعها العقل الكلى[1] . ويتعالى عنها كعلة مفيضة لها ، يصدر عنها كل شىء بطريق الانبجاس الذاتى الأول ، أو واجب الوجود ، أو الله . ويتجلى الأول مباشرة لعقل الكل باعتباره أصلاً له ، وبطريق غير مباشر ولكن بدون حجاب ، بواسطة الجدل الصاعد للأنوار وذلك لجميع العقول المفارقة (المجردة) .

فالنفس الإنسانية تدرك المعقولات من جهة أنها جوهر روحانى . وإذا تطهرت تمام التطهير تلقت عن العقل الفعال العلم بالصور المفارقة كما تتلقى العلم بالصور الكلية لعالم ما تحت فلك القمر . فتشارك بذلك فى العالم الأعلى وتصبح مثله مستعدة لقبول الإشراقات عن الأول .

هذا هو الموضوع للمعرفة الصوفيـة عند ابن سينا . فنحن نرى أن سبيل المعرفة الصوفية متصل تمام الاتصال بطريق المعرفة العقلية المعتادة . ولا تفترق المعرفة الصوفية عن العقلية إلا فى زيادة الإشراق الصادر عن العقل الكلى ، وليس عن العقل الفعال فقط . أما طبيعة الانتقال من القوة للعقل والإشراق فإنهما شىء واحد .

القسم الثالث

أساس المعرفة الصوفية والمحرك لها

التعقل الذاتى للنفس . يقول ابن سينا متابعاً أرسطو : إن النفس صورة الجسم (أو كمال أول)[2] إلا أنه جرى وراء نزعة أفلاطونية ، فذهب إلى أن البدن ليس إلا

(١) تسع رسائل — ص ٨١ — (٢) الشفاء جـ ٢ ص ٤٩٥

آلة للنفس[١] . وليست طبيعة النفس أن تتصل بالجسم ، ولو أن هذا الاتصال يفيدها فائدة مؤقتة[٢] بل جوهرها أن ترجع إلى عالم الجواهر المفارقة التى تخصها بالذات وتحيا فيها حياتها .

والمأثور عن الأرسطاطاليسية والتومية أن النفس وهى صورة جوهرية للجسم ، لا يمكن ما دامت متصلة به أن تدرك ذاتها عقلياً إلا بواسطة أفاعيل قواها . أما المعرفة المباشرة لذاتها التى قد تحصل لها ، فلن تكون من باب المعرفة العقلية ، بل هى هذه المعرفة التجريبية الغامضة التى يحصل عليها المرء خلال أعماله عن ذاته . حقا قد تجرب النفس الإنسانية وجودها الخالص بطريق ضرب من التأمل الذاتى الكامل ، إلا أن ذلك يحصل بانحياز تام عن أى إدراك عقلى ، فلا تبلغ بأى حال جوهرها الخاص بها . وهذه هى التجربة الأساسية لفلسفة اليوجا الهندية ، والتى نسميها عادة «التصوف الطبيعى» : وهو طريق «اللاعلم» الذى لا يتخطى قوى النفس الطبيعية ، ولكنه يتطلب رياضة هائلة ، ويمثل نتيجة فى اتجاه معاكس للمعرفة الإنسانية العادية .

على العكس من ذلك إذا رجعنا إلى نصوص ابن سينا ، وجدنا أن اتصال النفس بالجسم لا يمنع مطلقاً تعقل النفس لذاتها بغير معونة الجسد[٣] وإذا استطاعت أن تتجرد من آثار البدن أدركت جوهرها العقلى[٤] وذلك بنفس الطريق الصاعد الجدلى الذى يجعلها تطالع عالم العقول المفارقة . جملة القول إن النفس بما لها من قوة تعقل جوهرها تتصل بعالم العقول المجردة . وتشرق النفس بإشراق العقل الفعال أو الكلى عليها ، فترسم فيها الجواهر النورانية للعالم المعقول .

---

(١) الاشارات ص ١٧٦

(٢) شرح كتاب الاثولوجيا ص ٤١ ، ٧١

(٣) النجاة ص ١٧٨ — ١٧٩ — ونصوص كثيرة فى الشفاء حـ ١ ص ٢٨١ ، ٣٦٣

(٤) الشفاء ٥ جـ ١ ص ٣٥٨

إن الحق الأول نور[١] يشرق بنوره ، فلا بد له من أن يسنح على الأنفس الزكية[٢] فالأصل فى ذلك هو الحق الأول ، ولا بد لنوره أن يشرق . ويحصل عن تزكية النفس أمران كأنهما طريقان متميزان : يصبح التعقل واقعاً بالفعل (وهو بالفعل دائماً بالنسبة للعقول المفارقه التى تظلم بعض الشىء عند النفوس غير الزكية) . ثم بإزالة النقص والشوائب «ترفع الحجب»[٣] التى تمنع إشراق النور الأعلى .

العشق الأنتولوجى . فهناك رغبة فى المعرفة بطريق الإلهام ، رغبة فى رؤية المبدإ الأول الموجود رؤية عقلية . الواقع أن العالم السينوى — العالم الأرضى والعالم السماوى — يسرى فيه ويحييه قوة من العشق ، وهى قوة ἔρως تفزع به إلى أعلى وتوازى الحركة النازلة ، وهى المحرك بالذات لحركة الأنوار الفائضة . إنه عشق طبيعى ، غريزى وضرورى ، ذلك الذى تحدثنا عنه رسالته البديعة المشهورة المسماة رسالة فى العشق[٤] .

كل واحد من الهويات ينزع إلى مبدئه القريب وهو كماله[٥] وذلك بعشق عميق أونتولوجى على قدر الخير المحض الذى يجابهه . ولسنا نجد هذا العشق فى الأنفس السماوية والإنسانية ، وفى الأحياء من حيوان ونبات فقط ، بل فى الصور الكلية للعالم المحسوس : فكل من الصورة والهيولى والجوهر والعرض يتعشقان بضرب من العشق يشارك فى العشق الأسمى لولاه ما وجدت[٦] . «والفيض فى فعله نور ، وفى غايته عشق ، والواجب الوجود

---

(١) شرح كتاب اثولوجيا ص ٥٦ — ٥٧

(٢) نفس المرجع ص ٥٣

(٣) نفس المرجع ص ٥٢

(٤) نشرها مهرن فى مجموعة الرسائل الصوفية . جـ ٣ ونشرت أيضاً فى جامع البدائع . انظر أيضاً «النجاة» ص ٢٤٣ — ٢٤٥ والنصوص المقابلة فى الشفاء

(٥) أنظر رسالة فى العشق ص ٢ (طبعة مهرن)

(٦) نفس المصدر الفصل الثانى ٥ — ٧

الذى فى غاية الجمال والبهاء والكمال عاشق ومعشوق »[1] واجب الوجود يعشق عشقاً كاملا تصبح لذة كاملة . وهذه المشاركة هى حال العقول المفارقة حين تطالع نفسها وتطالع ما فيها من كمال ، من حيث أنها تطالع فيها العلة الأولى ، الله[2] .

وإذا كان العشق الذاتى للطبائع غير العقلية لا ينزع إلا إلى مبدئها القريب من الكمال ، فإن النفوس الإنسانية يمكن أن تدرك هذا العشق وأن تتجه به نحو الخير المطلق[3] . حقاً قد تنصرف عن هذا العشق وتنحرف بسوء اختيارها الردىء نحو العشق المظلم للنفوس الحيوانية ، إلا أنها قد تسلك طريق الجواهر المفارقة فلا يحجبها حجاب عن الأنوار الإلهية .

جملة القول إن تيار العشق الذى يسرى فى العالم واحد ، إلا أنه مظلم غامض فى الدرجات الدنيا من الموجود ، ويصبح عند الحيوان والإنسان اختيارياً ، بمعنى أنه يستند إلى اختيار الوسائل . وقد يقع فى الخطأ[4] . حتى إذا بلغنا الموجودات الروحانية والنفوس الإنسانية والسماوية ، كان العشق عقلياً ومراداً . ولكن طبيعة العشق لا تتغير فى أى حالة من هذه الأحوال . أما درجة الحرية فى العشق الاختيارى فينبغى أن تفهم فى ضوء الجبرية العامة للوجود[5] .

ويجب أن نذكر أنه كلما استولى العشق الاختيارى للنفس الإنسانية على العشق الطبيعى والغريزى ، حمل النفس على أن تدرك ذاتها عقلاً ، وعلى أن تكتسب ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، فلا تصبح إلا نظراً مجرداً يطالع العالم العقلى ، وعلى رأسه المبدأ الأول . فالتصوف السينوى يجد مكانه الوطيد فى طريق المعرفة وفى العشق الطبيعى .

---

(١) أنظر مثلاً النجاة ص ٢٤٥ حيث نجد كلمة معشوق — وهى المصطلح الجارى على لسان ابن سينا — تقابل لفظة محبوب

(٢) ويحب الله

رسالة فى العشق ص ٢٦

(٣) نفس المرجع ص ١٤

(٤) نفس المرجع ص ٩

(٥) أنظر فى هذا الصدد النجاة ص ٣٠٢ فى الآخر

القسم الرابع

الترقى الصوفى

يتمثل الترقى الصوفى كانه جدل صاعد وهو ثمرة نوعين من التزكية : خلقية وعقلية . وليس للتصفية الخلقية غاية فى نفسها كما هى الحال عند أفلوطين ، ولكنها شرط التصفية العقلية .

مقامات الرياضة

يقول ابن سينا متبعاً طريق الصوفية : إن « المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف . وقد يتركب بعض هذه مع بعض »[1] .

والمقامات التى يجب أن تتدرج فيها النفس حتى تتلقى أنوار الحق كثيرة . ويسمى ابن سينا — متابعاً فى ذلك الفارابى — أول المقامات الإرادة[2] . ويسلك المريد بإرادته وجهده الشخصى . ويتولد عن الارادة « ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال » .

ومن هنا يترقى إلى المقام الثانى وهو الرياضة ، فالنفس بالزهد تتخلص من شوائب

---

(١) الاشارات ص ١٩٩

(٢) الاشارات ص ٢٠٢ (انظر أبو النصر الفارابى ، رسالة فى آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة ديتريتسى ، ليدن ، ١٨٩٥ ، ص ٤٥ — ٤٦)

المحسوسات ؛ وتتطهر المتوهمة والمتخيلة فتصير مسالمة للسر الباطن ؛ ويصبح قادراً بالفكر اللطيف والعشق العفيف على « تلطيف السر للتنبه »[١] .

عندئذ تبلغ النفس حداً ما تصبح فيه كأنها مستعدة للقبول . أى أنها تصبح مستعدة باتصالها مع العقل الكلى أن تتلقى الأنوار التى تشرق من الحق الأول . وهاهنا يمكن أن نتحدث عن المعرفة : النفس المنفعلة يستولى عليها النور الإلهى . ولكن هذا الانفعال هو خاصة كل معرفة عقلية صحيحة ، والنور الإلهى الذى يشرق على النفس هو النور ذاته الذى يصدر عن النفس والذى منه يتركب النسيج الأنتولوجى لطبيعتها الروحية .

ليس هناك إذن انقطاع فى المرتبة ، أو انتقال إلى مرتبة أعلى ، بل هناك حال للمعرفة تصبح فعلية تتصل بطبيعة العقل البشرى من حيث إنه قوة نفسانية .

المقامات العليا . أما المقامات التى تلى هذه فإنها تصف الترقى فى الإشراقات ، حيث يصطنع ابن سينا كثيراً من الاصطلاحات الصوفية ، ولكنها يجب أن تؤول إلى جملة مذهبه .

أما « الحد » الذى تبلغه النفس من الرياضة فإنه يسمح لها ، دون تغيير فى الرتبة أو انقطاع فى المستوى ، أن تتلقى طلائع من نور الحق . هذه هى البروق التى تشبه الوميض ، أوقات « تومض إليه ثم تخمد عنه »[٢] .

ثم إذا طالت على العارف الرياضة بلغ « مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته ، فإذا انقلب عنها ، انقلب حيران آسفا »[٣] وفى مقام ثالث يتدرج العارف إلى أن تكون له هذه المعرفة الساكنة متى شاء[٤] .

---

(١) الاشارات ص ٢٠٢ — (٢) الاشارات ص ٢٠٢ — ٢٠٣ — (٣) الاشارات ص ٢٠٢ — (٤) نفس المرجع

وفى مقام رابع لا يتوقف أمر العارف إلى مشيئته ، بل يصبح مقامه مستقراً ، وتزيد بهجته[١] .

وعندئذ نصل إلى المقام الأخير الذى وصفناه فى أول هذه الصفحات ، ويكون هذا الترقى على درجتين . ليس فى النفس كدر بل تصبح كالمرآة المجلوة تفيض باللذات ، وتنظر تارة إلى الحق ، وتارة إلى ذاتها ، وأخيراً لا « تلحظ إلا جناب الحق » .

وأحب أن أوجه النظر بطريقة خاصة ، إلى أن ابن سينا[٢] على خلاف كبار المتصوفة ، لا يقطع المقامات . نعم إنه يحدثنا عن تجربة ، ما دام يصورها لنا كأنها إدراك مباشر (لكنها غير مباشرة بتوسط النفس) للحق الأول[٣] . بل يوجد ترق متصل ، ويظل انفعال النفس بإزاء الإشراق الإلهى المعتاد واحداً مع انفعالها المعتاد بإزاء العقل الفعال . كل ما فى الأمر أنها تصبح أشمل وأثبت . وتنتقل النفس من مجرد محل قابل إلى أن تصبح مرآة مجلوة .

الآيات والكرامات

يحدثنا ابن سينا أنه بين المصطفين الذين يبلغون هذه الرتبة العليا طائفة لا تشتغل إلا بالله ، وطائفة أخرى من بينهم قد اختصوا بموهبة فى قواهم الطبيعية فيشاهدون الحضرة الإلهية بحرية سلوكهم بين الناس وصفاء سيرتهم[٤] .

وعندئذ يلبسون « لباس الكرامة »[٥] وتصدر عنهم كرامات الصديقين والأولياء . ولهذه الكرامات مكانها من الجبرية العامة السينوية ، لأنها تفسر بكمال العقل والمتخيلة والمتوهمة مما يناله العارفون . أما الأنبياء فإنهم يبلغون هذا الكمال بالطبع ، ويحصله الصديقون والعارفون بتحقيق جوهرهم الروحانى .

---

(١) الاشارات ص ٢٠٣ فى الآخر — (٢) الاشارات ص ٢٠٤ — (٣) انظر شرح كتاب أثولوجيا ص ٤٤ ، ٥٦ — (٤) الاشارات ص ٢٠٥ — (٥) نفس المصدر

القسم الخامس

بعض المراجع

ولنحاول أن نضع باختصار التصوف السينوى فى مكانه من التصوف .

أفلوطين : أتحدث أولاً عن أفلوطين . يبدو أنه يوجد عند أفلوطين بعد حركة الصعود الجدلية نحو المعقولات ، أمر يفوق النظر والاستدلال ، أى نقطة للرجوع[1] حيث يتحول العقل وهو يشعر بأسمى ما له من إدراك عقلى إلى لاعقل فوق الشعور ، على حين أن الرؤية تصبح اتصالا ἁφή وجملة القول خروج عن الذات ولكنه فى الذات . ثم تلتقى النفس بالواحد فى نهاية رجوعها الشديد على ذاتها فتصبح عندئذ هى هى بالحقيقة[2] فهاهنا تجربة صوفية موضوعها مطلق ما ، وليس هذا المطلق الله المتعال ، بل هو وجود النفس ذاتها . نحن إذن بإزاء تصوف طبيعى ، على المعنى الذى حددناه من قبل .

غير أن نقطة الرجوع هذه لا توجد عند ابن سينا ، فكل شىء عنده يظل سائراً فى طريق التأمل الفلسفى صعوداً . فالنفس ترتقى من نور إلى نور صاعدة من المحسوس إلى العقول المفارقة ، ثم إلى الموجود الأول .

ألنا أن نستنتج من هذا أن طريق التصوف الطبيعى الذى تتضمنه قضايا ابن سينا فى أكثر من موضع ليس إلا وهماً ؟ إنى لا أعتقد ذلك . فحركة رجوع النفس على ذاتها ، والتفافها على نفسها ، الناشئة عن التصوف الطبيعى تظل قائمة فى دفعتها الأولى .

---

(١) النص الرئيسى فى « التاسوعات » ٧ ، ٣ ، ١٧

(٢) وهى فى نفس الوقت « منتزعة من ذاتها » و « ليست فى شئ آخر غير ذاتها » التاسوعات VI ، ٩ ، ١١

ويظهر لى أن بداية من التصوف الطبيعى قد صاحبت ابن سينا فى كل خطوة من خطواته الفلسفية . وهناك بعض نصوص لا يمكن أن تفسر إلا فى هذا الضوء . إلا أن هذه الحركة تبدو كأنها تقف بسبب تعميم فلسفى طبقه بسرعة ، فأوقف دون أن يلغى الدفعة الأولى لتجمع الذات . وسوف تستفيد منها فى غاياتها الخاصة . وليس من الصعب بيان أن نظرية النفس المستعدة لقبول المعقولات مما يوضح ذلك .

السهروردى المقتول . وهنا يبرز التبرم بل الازدراء الذى يبديه حكيم الإشراق بالنسبة لسلفه .

وليس من شك فى أن إحدى النظريات الرئيسية فى فلسفة السهروردى هو إثبات وجود وحدة أونتولوجية بين العارف والمعروف فى عملية المعرفة[1] . أليس لنا أن نقول إنه عند السهروردى — وأنا هنا أعرض المسألة كفرض — تكون الميتافيزيقا نفسها ومثل كل شىء تعبيراً للتجربة الصوفية الطبيعية . وهذه التجربة أصيلة تبعا لطريقها الخاص بها . ومع ذلك فإنها لا تنفى وجود مطالب يصحبها — على الأقل من وقت إلى آخر — ميل حر وفائق للمحبة ولكنها نقلت سريعا إلى نظام فلسفى وذلك بتأثير المصطلحات الإسلامية والفارسية[2] .

أما عند ابن سينا فعلى العكس يحتل التعقل والتأمل الفلسفيان المكان الأول[3] . إلا أنهما لا يصبحان كذلك دون أن تبعثهما قوة أولية من التصوف الطبيعى . ولسنا نجد هذه القوة بالغة حدها الأخير ، ولكنها تبرز شيئاً فشيئاً من الشفاء إلى الإشارات .

---

(١) هكذا فى ميتافيزيقا التلويحات ، طبعة كوربان ، استانبول ١٩٤٥ جـ ١ ، ص ٧٠ — ٧٤

(٢) كل شىء يتركز عند السهروردى حول بحث عن تجربة حية ، انظر هنرى كوربان H. Corbin « أخذ العهد والهرمسية فى إيران » *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* Eranos-Jahrbuch, ١٩٤٩ ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٣) يدل على ذلك التفسير الذى كتبه لأكثر من سورة ، وكذلك كلامه فى الحروف الرمزى ، وهى رمزية فلسفية محضة كما نجدها فى الرسالة النيروزية (تسع رسائل ص ١٣٤ — ١٤١)

التصوف فى جملته . نحن إذن بعيدون كل البعد من أن نجعل من التصوف السينوى تتويجا خارجيا لفلسفته ، كما ذهب إلى ذلك كارا دى فو . على العكس يرى التصوف جذوراً عميقة فى فلسفته بحيث تقوم عليه .

فإذا سلمنا بصحة هذا التأويل ، فلم يكن ابن سينا فى حاجة إلى اصطناع مذهب الصوفية كما يظن مهرن . كان ابن سينا يرغب أن يكون التقاء تفكيره بالتصوف كاملا ، وقد خيل إليه ولا ريب أنه قد ضمن لذلك الأصالة . ولنا شاهد على ذلك من علاقته بأبى سعيد ابن أبى الخير ، حيث يقول ابن سينا «كل ما أعرفه يراه» ويقول أبو سعيد الصوفى «كل ما أراه يعرفه» .

ومع ذلك فليس من اليسير التسليم بأن إله ابن سينا هو من كل وجه الإله الذى اشتاق لمعرفته البسطامى والحلاج والأنصارى . فإله ابن سينا واحد ، واجب بذاته ، وعلة أولى ، ولكنه لا يعرف الجزئيات إلا على وجه كلى[1] ويصدر العالم عنه بالضرورة بضرب من الإرادة الضرورية[2] . ولكن الإله الذى يعشقه أقطاب الصوفية يتصل بالناس بإرادته عن طريق تكليمهم . إنه الإله المبدع المدبر الحر .

ولا ريب فى أن آراء ابن سينا الفلسفية قد استهوت كثيراً من متأخرى المتصوفة . وإذا كان الرجوع إلى تجربة صوفية طبيعية كانت — فيما يبدو — بعض ما اتجه إليه الصوفية بعد القرن السادس الهجرى ، فإن فلسفة ابن سينا كانت بالنسبة إليهم بمثابة عون فكرى انجذبوا إليه . أما النقد المعروف الذى وجهه ابن تيمية لابن سينا[3] من أنه جر التصوف المتأخر نحو وحدة الوجود ، فإنه يصبح مفهوما .

أما النجاح أو الفشل فمسألة ترجع إلى التصوف الفائق على الطبيعة ، أو إلى العلاقة

---

(١) أنظر مثلا الشفاء ح ٤ ص ٥٨٨ وما بعدها ، وكذلك النجاة ص ٢٤٧ — ٢٤٩ وشرح كتاب الاثولوجيا ص ٤٨

(٢) مثلا فى نصوص كثيرة منها شرح كتاب الاثولوجيا ص ٦٧

(٣) فى الرد على الحريرية ، نص نشرة ماسينيون فى مجموعة رسائل لم تنشر ص ٢٢٩

بين هذا التصوف الفائق وبين التصوف الطبيعي ، مما يجده المؤرخ فى تجربة التصوف الكبرى . فهذه هى المسألة التى تنشأ عن التصوف الطبيعي وصلاته بالتفكير والتأمل الفلسفيين ، مما نجده فى رسائل ابن سينا الصوفية وصفحات كتبه .

لا أظن أنى أعتدى على عظمة فكر ابن سينا وقوته ، وهو الفيلسوف والعالم من الطراز الأول ، وأحد عظماء المفكرين فى الثقافة العامة ، حين لا أجد فى فلسفته شاهدا على تجربة صوفية حية ، أو فائقة على الطبيعة ، أو طبيعية . إنه يخو نحواً عقليا فى إدراكه للأشياء ، لا نحوا تجريبيا ذوقياً بطريق اللاعلم . ومع ذلك تبقى فلسفته غير مفهومة فى سائر مقوماتها الوجودية بدون نظر إلى هذه الدفعة الأولى للتصوف الطبيعي . وهذا هو الذى يمنحه طابعاً قوياً من الأصالة ، ويجعل قيمة لجداله المزدوج من النور والعشق الوجودى الذى يسرى فى فلسفته إلى الأعماق .

لويس جارديه

[ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى]

faire comprendre l'influence de premier plan qu'exerça Ibn Sīnā sur les docteurs en kalām, et sur toute une ligne ṣūfie. Il exerça son influence sur ceux mêmes qui le combattirent. Et son attrait fut tel, nous le savons bien, qu'il ne cessa de marquer, tantôt agréé, tantôt combattu [1], l'histoire des plus hauts sommets de la pensée musulmane postérieure.

---

[1] Cette bataille pour ou contre Ibn Sīnā et spécialement pour ou contre les *Ishārāt,* mit aux prises, on le sait, le *kalām* «moderne», du XII^e au XIV^e siècle : Fakhr al-Dīn Rāzī, Shahrastānī (le « tombeur des falāsifa »), Jurjānī, Taftāzānī, et le shī'ite Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, défenseur d'Ibn Sīnā. — Et l'on connaît de reste la querelle des *Tahāfut* (Ghazzālī-Ibn Rushd).

du soi. Mais cette ligne, il semble bien l'avoir expérimentée, au moins en son élan initial. Il l'expérimenta, mais sans jamais cependant la distinguer de l'intuition proprement intellectuelle qui reste chez lui première et dominante.

Ceci nous explique que sa mystique trouve sa justification dans les grands schèmes métaphysiques, noétiques, cosmologiques, de son système, et ne se peut comprendre sans eux. Je n'ai point l'ambition d'avoir apporté en ces pages des conclusions définitives. Je garde l'espoir que des manuscrits non encore publiés apporteront un jour des éléments nouveaux d'appréciations. Mais ce que nous en connaissons permet d'affirmer que cette mystique est déjà là, étroitement imbriquée dans les intuitions philosophiques fondamentales.

Si bien qu'il est non moins vrai, à mon sens, de dire que le système avicennien ne se peut comprendre, selon toutes ses dimensions existentielles, que grâce au mouvement initial de mystique naturelle qui le traverse. C'est peut-être bien ce qui fait le charme indéniable de la pensée d'Ibn Sīnā, ce qui lui donne, en tout cas, un accent profondément original, et valorise la double dialectique de lumière et d'amour (naturel) qui, si profondément, le caractérise.

Cet accent, je ne crois pas que l'histoire de la philosophie l'ait pleinement saisi encore. Ibn Sīnā est un grand disciple des philosophes grecs. Il n'est pas que cela. Son intuition fondamentale, je la verrai beaucoup moins dans sa cosmologie émanatiste ou son déterminisme de l'existence, si souvent décrits[1], qu'en l'élan d'amour ontologique de tout être existant pour sa source, et le désir qu'a l'être intellectuel de voir son Principe premier. Cet élan et ce désir traversent toute la conceptualisation philosophique d'un frémissement qui n'appartiennent qu'à eux.

Shahrastanī, Ghazzālī, Suhrawardī, Ibn Taymiyya, chacun pour sa part, pourront souligner les limites du Shaykh al-Ra'īs. Il reste que c'est bien l'imbrication de son élan mystique, tout incomplet qu'il fût, et de son authentique contemplation philosophique, qui peut nous

---

[1] Thèmes centraux des études de Horten, de Carra de Vaux, de Mlle Goichon, etc.

CONCLUSION

Mais ce n'est pas le lieu de référer la mystique d'Ibn Sīnā ni à l'histoire générale du ṣūfisme, ni à une pure ligne de contemplation philosophique. Nous voulions avant tout la comprendre directement. De ce point de vue, elle nous apparaît comme beaucoup plus vitale, pour le système avicennien lui-même, que certains de nos devanciers ne l'avaient cru. Et non seulement en tant qu'elle s'harmonise avec ce système et sa noétique : telle avait été naguère notre propre conclusion provisoire ; — mais en tant qu'elle témoigne d'un mouvement authentique, bien que limité, de mystique naturelle : vers l'*esse* substantiel de l'âme selon sa réelle profondeur ontologique, et donc traversé par l'influx créateur. Et c'est bien sous cet angle-là qu'elle fut l'une des inspirations majeures de la contemplation philosophique d'Ibn Sīnā. Ses grandes schèmes lui furent donnés par Platon, Aristote, Plotin, Fārābī, sans doute, et c'est à travers Platon et Plotin, sans oublier, à la fin de sa vie surtout, de possibles apports iraniens [1], qu'il retrouva cette ligne d'intériorisation radicale vers le pur exister

---

[1] Par l'école de Jundī-Shāpūr peut-être, comme le suggère Mlle Goichon, (*L'évolution philosophique d'Avicenne,* ap. *Revue philosophique,* juillet-septembre 1948, p. 324). Mais si des études de sciences à la fois magiques et expérimentales n'en sont pas exclues, je ne crois pas qu'il faille, avec Mlle Goichon, voir en ces études le formel même de la « philosophie orientale » d'Avicenne. Il y avait fort longtemps, depuis l'époque de la Rome impériale, que l'alliance était faite — non sans interactions multiples — entre « sagesse orientale » et tendances platoniciennes et pythagoriciennes : à l'opposé des « athées » aristotéliciens et épicuriens. La *Pseudo-Théologie d'Aristote* nous vaudra toutefois, de la part des Arabes, une attitude plus complexe à l'égard du Stagirite lui-même (mais non de son école, et surtout de son interprète « matérialiste » Alexandre d'Aphrodise). Voir, à ce sujet, les analyses de M. H. Corbin, et la description qu'il nous donne de l'attitude de Suhrawardī à l'égard d'Avicenne, de Platon et d'Aristote (Introduction déjà citée, § 2, et *les Motifs zoroastriens,* p. 28-29 : le « vrai » Aristote apparaît à Suhrawardī comme un authentique néoplatonisant, et ses commentateurs comme de très infidèles disciples).

n'est sans doute pas exclusive d'aspirations plus hautes, informées, au moins par touches, par la rencontre d'un libre et surnaturel amour de charité[1]. L'attachement de Suhrawardī pour les grands ṣūfīs du passé en serait un témoignage, encore que ce soit, semble-t-il, l'aspect gnostique qu'il ait chéri en eux, et chez Ḥallāj aussi bien que chez Bisṭāmī.

[1] Il ne s'agit ici que de suggestions.

Ḥallāj, où elle n'apparut qu'en concomitance, comme une aide transitoire, destinée à s'abolir devant la répondance autrement exigeante de l'âme à la grâce [1]. C'est pour cela qu'Ibn Sīnā put puiser sans trop de peine, mais en schématisant singulièrement leur apport, dans la tradition et le vocabulaire ṣūfīs.

Et c'est pour cela que ses conceptions philosophiques mêmes séduiront maint ṣūfī postérieur. Si un repli sur une expérimentation de mystique naturelle, mais non reconnue comme telle, et revêtue de tous les schèmes mystiques devenus traditionnels [2], fut, comme il le semble bien, l'une des tentations des ṣūfīs postérieurs au VIe siècle de l'hégire [3], on comprend que la philosophie avicennienne put se présenter à eux comme un support conceptuel attachant. Le reproche bien connu adressé à Ibn Sīnā par Ibn Taymiyya [4] : avoir entraîné vers le monisme de l'être le ṣūfisme postérieur, prendrait ici son sens.

Le cas d'un Suhrawardī, que nous n'avons pas à traiter pour l'instant, serait sans doute plus complexe : la nette dominante de mystique naturelle que nous y avons signalée a dépassé les cadres avicenniens, et

---

[1] Voir à ce sujet le dépassement des « états » (*aḥwāl*) de *tajrīd* et de *tafrīd* (« esseulement », et « esseulement plénier ») réclamé par Ḥallāj : sous peine de se laisser enfermer en soi-même (l'« enivrement » des feux du *tajrīd*) ou de s'arrêter au seuil d'une transcendance imparticipée et imparticipable (*tafrīd*). Cf. *Kitāb al-ṭawāsīn*, VI, 6, 8 ; texte éd. par M. Louis Massignon, éd. Geuthner, Paris, 1913, p. 42-43 (trad. ap. *Passion d'al-Ḥallāj*, p. 868-869).

[2] C'est ainsi qu'une expérience au terme de laquelle l'âme se saisit comme n'ayant « jamais été autre que seule » (*ghayr waḥda*, Ibn al-Fāriḍ, *Tā'iyyat al-kubra*, vers 723) sera appelée l'état d'identification (en Dieu et avec Dieu).

[3] Sans exclure d'ailleurs des touches surnaturelles authentiques. Je croirais volontiers qu'une étude très attentive de grands écrivains et poètes mystiques, comme Ibn al-ʿArabī, Ibn al-Fāriḍ, le persan Jalāl al-Dīn Rūmī, Jīlī, etc. serait extrêmement révélatrice des complexes imbrications décelables dans presque tout le ṣūfisme postérieur au VIe siècle hégire.

[4] Cf. Louis Massignon, *Textes inédits*, p. 187, et texte d'Ibn Taymiyya (du *Radd ʿalā l-Ḥarīriyya*) reproduit p. 229. L'Ibn Sīnā attaqué est celui des textes de la métaphysique de la *Najāt*, qui semble admettre une identité entre l'intellect et Dieu. Mais la réalité de l'influence exercée dépasse le mot-à-mot visé par Ibn Taymiyya.

et Anṣārī... Le Dieu d'Avicenne est bien le Dieu Un, Nécessaire par soi, et Cause première. Toutes les grandes notions de la religion musulmane, il a cru certainement en retrouver le mot-à-mot dans son procès dialectique [1]. Mais c'est de l'esprit, et non pas un mot-à-mot des notions religieuses, qu'il s'agit ici. Le Dieu dont ont soif les grands ṣūfīs, c'est un Dieu qui communique librement aux hommes sa Parole (*Kalām, Kalima*) [2], un Dieu créateur [3], à la Providence universelle et libre [4]. Je ne dis pas qu'ils aient tous eu la vue claire de l'ordre intrinsèquement surnaturel qu'exige la vie de la grâce, — et l'on sait les échecs d'un Bisṭāmī ou d'un Junayd. Je dis que seul cet ordre surnaturel, et une union intentionnelle d'amour qui suppose la libre infusion de la grâce, pouvaient combler leur désir ; et que c'est bien là ce que semblent signifier ces appels d'amour et de mort qu'un Ḥallāj ne cessa de clamer, — jusqu'au gibet final. Cette fois, l'amour naturel, nécessaire et inné, de l'être limité pour le Principe de son être et de sa perfection, n'y saurait suffire. Réussites ou échecs, c'est une question qui relève de la mystique surnaturelle, ou de ses relations avec la mystique naturelle, que pose à l'historien la grande aventure du ṣūfisme. Réussite ou échec, c'est une question qui relève de la mystique naturelle, de l'expérimentation par voie intellectuelle du pur exister de l'âme, et de ses relations avec la conceptualisation et la contemplation philosophiques, que posent les pages ou traités mystiques d'Ibn Sīnā.

Et sans doute pouvons-nous déceler très largement dans le ṣūfisme des traces de mystique naturelle. Non seulement chez ceux qui, tel Bisṭāmī, lui durent sans doute leur échec, mais chez ceux mêmes, tel

[1] Étant donné le milieu culturel officiel où vivait Ibn Sīnā, milieu fortement imprégné de shī'isme, habitué aux très libres discussions, et aux interprétations largement allégoriques, l'entière sincérité de la foi musulmane de notre auteur, telle qu'il entendait cette dernière, semble des plus probables. (Resterait à étudier cette question : influence directe du shī'isme sur la *falsafa ;* cf. Ibrahim Madkour, *La place d'al-Fārābī,* p. 101-102).

[2] *Coran,* 2, 75 ; 9, 6 ; 11, 19, etc. (Je cite les versets coraniques d'après la numérotation de l'éd. officielle de S. M. le roi Fu'ād, Caire, 1347 H.)

[3] *Id.,* 10, 34 ; 15, 26-27 et suivantes ; 29, 61 ; 37, 96, etc.

[4] *Id.,* 15, 24 ; 17, 30 ; 29, 60, 62, etc.

qui, tout en restant «initial», tout en n'aboutissant pas à son terme propre, prend de plus en plus conscience de lui-même, du *Shifā'* aux *Ishārāt*.

Avicenne et le ṣūfisme.

Nos conclusions se trouvent donc fort éloignées de ne voir dans la mystique avicennienne qu'une sorte de couronnement extrinsèque au système, comme le voulait Carra de Vaux. L'élan mystique (mystique naturelle) plonge au contraire des racines profondes en ce système, il lui donne sa sève, bien que la dominante avicennienne, située avant tout sur le plan du discursus et de l'intuition intellectuelle, ne cesse de l'utiliser pour son compte, et de le détourner de ses virtualités proprement expérimentales.

Mais, à supposer cette interprétation exacte, on voit aussitôt qu'il ne s'agirait nullement pour Ibn Sīnā d'intégrer simplement de l'extérieur les traditions ṣūfies, comme le croyait A. F. Mehren. Ibn Sīnā emprunte à coup sûr au vocabulaire ṣūfi des éléments. Il crut peut-être avoir donné des expériences ṣūfies une transposition adéquate, bien plus : en avoir garanti l'authenticité en intégrant cette transposition à son propre système. Mais il devait, ce faisant, laisser échapper ce qui m'apparaîtrait volontiers comme l'aspiration la plus profonde de l'âge d'or du ṣūfisme : pénétrer, par voie affective, les profondeurs du Dieu Un et transcendant, du Dieu qui a parlé librement aux hommes, qui, librement, a communiqué sa Parole par les prophètes.

La rencontre qu'Avicenne voulut totale entre sa pensée et le ṣūfisme, nous en avons le témoignage dans les relations avec Ibn Abī l-Khayr, qui lui sont attribuées. «Tout ce que je sais, il le voit», aurait dit Avicenne du ṣūfī; «tout ce que je vois, il le sait», repliqua Ibn Abī l-Khayr [1]. Mais il semble difficile d'admettre que le Dieu d'Avicenne soit vraiment, totalement, le Dieu dont avaient soif Ḥallāj, et Bisṭāmī,

[1] Cf. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921), p. 41. C'est à Ibn Abī l-Khayr qu'Ibn Sīnā dédicaça sa *Risāla* «sur les pèlerinages aux tombeaux des saints» (*ziyāra*).

tique réalisation d'une mystique naturelle aurait commandé la formulation conceptuelle. Ce n'est plus, comme chez Plotin, au cours du progrès dialectique (discursus philosophique) que se décèlent les points de rebroussement, mais directement dans la description même de la voie expérimentale [1].

L'Inde connaît la distinction claire de la voie de la connaissance et de la voie de l'expérience, quelle que soit l'influence exercée en fait par celle-ci sur celle-là. La mystique naturelle y prend sa forme typique. Chez Plotin comme chez Suhrawardī, l'imbrication de l'expérience et de la conceptualisation philosophique est si étroite, qu'il faut déceler les très probables réalisations de mystique naturelle à travers l'énoncé même des thèses métaphysiques ou psychologiques. Chez Ibn Sīnā, disciple et d'Aristote, et de Plotin (sans le savoir), et de Fārābī, tout se passe comme si le mouvement mystique avait été canalisé, voire arrêté, par un élan de contemplation proprement philosophique ; contemplation affirmative qui semble s'être développée en concomitance avec l'introversion expérimentée (du moins jusqu'à un certain point) qui caractérise la mystique naturelle et sa nescience d'ordre intellectuel, — mais qui ne cessa de la dominer et de la drainer à son profit.

Chez Plotin, la mystique naturelle, tout emmêlée au mouvement dialectique du discursus, fait irruption, par ses points de rebroussement, en ce mouvement dialectique même, le traverse, le disloque par éclairs, mais sans le réduire vraiment. Chez Suhrawardī (je ne présente pour l'instant cette suggestion qu'à titre d'hypothèse), ne pourrait-on dire que la métaphysique elle-même est avant tout une expérience de mystique naturelle, authentique selon sa ligne propre, mais transformée trop vite peut-être en système philosophique, au gré des doubles influences lexicographiques, musulmanes et iraniennes? Chez Ibn Sīnā enfin, c'est la conceptualisation et la contemplation philosophiques qui restent premières, mais qui ne seraient pas telles qu'elles sont si ne les animait un élan initial de mystique naturelle ; et mouvement

---

[1] Voir nos *Recherches sur la mystique naturelle,* ap. *Jacques Maritain, son œuvre philosophique,* éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1948, p. 81 et 110-111 ; et réf. aux *Yoga-sūtra* (en particulier III, 9-12).

orientale»[1]. Or, il n'y a pas de doute que l'une des thèses centrales de la pensée suhrawardienne est l'affirmation, dans l'acte de connaissance, d'une identité *ontologique* du connaissant et du connu[2]. Un peu comme si l'état terminal plotinien devenait la norme de l'acte même du connaître; comme s'il n'y avait pas, chez Suhrawardī non plus, de «points de rebroussement», mais que l'unité se fît cette fois non au profit des premières expériences d'une recherche de passivité consciente, mais au profit du dépassement métapsychologique final, dans une expérience d'identité.

Au surplus, il semble bien que nous ayons affaire, chez Suhrawardī, à des influences plus lointaines et plus profondes encore que Plotin : et peut-être ces influences iraniennes[3] que souligne M. Henry Corbin[4], révèleraient-elles une concordance suggestive avec des tendances fondamentales de la noétique indienne, védantique surtout[5]. Là, l'authen-

---

[1] Cf. ci-dessus, p. 20, n. 2. Mais il n'est pas douteux qu'Ibn Sīnā prélude déjà au sens ésotérique de l'Orient suhrawardien. Pour la symbolique de l'Orient et de l'Occident chez Ibn Sīnā, voir la *Risālat Ḥayy b. Yaqẓān* (*Traités mystiques*, éd. Mehren, I, 1889) où Ḥayy b. Yaqẓān symbolise lui-même l'Intellect agent, et les commentaires allégoriques de la surate *al-Nūr* (réf. ci-dessus, p. 25, n. 1).

[2] Cf. Suhrawardī, *Métaphysique des Talwīḥāt*, éd. H. Corbin, p. 70-74 (§ 55) et l'introduction de H. Corbin, chap. II.

[3] Sans écarter ici des influences possibles venues du néopythagorisme et du moyen platonisme (v. spécialement Maxime de Tyr), trop peu connues encore des historiens de la philosophie.

[4] Outre l'introduction déjà citée au tome I des œuvres de Suhrawardī, voir Henry Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, texte français et trad. persane, Téhéran, 1325 H./1946. Cette question cependant : les «motifs zoroastriens» sont-ils ici la clef même de l'enseignement du *shaykh al-ishrāq*, ou prennent-ils, plus exactement et plus simplement, dans le contexte d'une pensée musulmane informée de platonisme et de pythagorisme, valeur de mythes privilégiés?

[5] Qui ne serait, semble-t-il, qu'une transposition de la parfaite présence de soi à soi radicalement incluse en l'acte du connaître, et comme une refluence de la sur-conscience expérimentale du pur exister (mystique naturelle) en la conscience du surexister de l'acte second et immanent du connaître. Cf. à ce sujet, Olivier Lacombe, *L'Absolu selon le Védanta*, éd. Geuthner, Paris, 1937, p. 118-119 et 153.

un confirmatur [1], et, dans les traditions ṣūfies, tout un vocabulaire et une description psychologique déjà en place. Il suffira qu'Ibn Sīnā fasse la synthèse de l'intellectualisme platonicien et des expériences décrites par les ṣūfis du grand âge (IIe-IVe s. H.), pour que l'« arrivée » du mystique, l'union à Dieu (*wuṣūl*), se présente à lui comme un regard non réflexif sur les lumières suprêmes infusées en une âme passivement réceptrice.

La théorie de l'âme appartenant de soi au monde intelligible a comme suppléé, en une connaissance d'ordre essentiel, l'achèvement de la pure introversion vers le « je » existentiel ; le monisme de l'être a transformé conceptuellement en vision compréhensive de Dieu cet amour de désir qui porte l'être limité vers sa Source (ici, en fait, le principe de l'être et non l'intimité divine) ; et la passivité de l'âme, trop tôt affirmée, a peut-être brisé cette rétorsion à laquelle Plotin avait été fidèle, qui abolit le moi psychologique en une surconscience où l'exister pur est seul atteint. C'est la grandeur du système avicennien d'être non seulement couronné, mais tout entier traversé par une aspiration « mystique », soif de la saisie d'un absolu. Mais précisément, cette mystique reste à la fois trop inspirée par une source philosophique platonisante, et trop inspiratrice de certains aspects du système philosophique avicennien, pour n'être pas absorbée par ce dernier, et son expérience dérivée vers l'intuition intellectuelle.

Et voici que, dans cette perspective, s'éclaire la mauvaise humeur, voire le mépris témoigné par Suhrawardī d'Alep à l'égard de son grand devancier. Le « maître de l'*ishrāq* » accuse Ibn Sīnā, nous l'avons déjà dit, d'avoir échoué à retrouver la ligne authentique de la « philosophie

---

des Pythagoriciens, qui leur permet, une fois dépouillés du sensible, de contempler le divin dans la nudité de l'esprit » (*Stromates*, V, XI, 67. PG, IX (Migne), col. 101-103 ; trad. du Père Camelot, *Foi et Gnose*, éd. Vrin, Paris, 1945, avec référence du chapitre à corriger).

[1] De ce point de vue, une foi monothéiste reçue comme un donné, ne peut qu'orienter une *conceptualisation* de mystique naturelle dans un sens apparent soit de mystique surnaturelle, soit de contemplation proprement philosophique. D'où la complexité extrême des cas concrets.

terminal avicennien, si différente des suprêmes «contacts» transitoires de l'expérience plotinienne. Nous pourrions déceler sans doute dans les formules d'Ibn Sīnā, l'influence de telles ou telles descriptions ṣūfies [1]. Mais ce n'est pas le témoignage vécu d'une mystique surnaturelle qui apparaît ici : et pas davantage le témoignage vécu d'une mystique naturelle plus totale que chez Plotin [2]. Ce qui serait en jeu, ce serait bien plutôt la transposition en intuitions philosophiques d'un premier élan qui croit pouvoir aboutir en se prolongeant lui-même selon une ligne de progrès dialectique.

Par ailleurs, la grande soif platonicienne (et pythagoricienne) de *voir* Dieu [3] trouve dans le monothéisme musulman d'Ibn Sīnā comme

---

[1] Mais chez les plus grands (Ḥallāj), il n'y a pas de doute que l'union totale à Dieu se présente comme une grâce. Ce n'est pas le lieu de nous demander si l'on trouve, en leurs témoignages, l'équivalent des états stables, habituels et actuels, décrits par les grands mystiques chrétiens. Il est à noter que pour Ḥallāj l'union-vision de la vie future elle-même semble bien se présenter comme intermittente (cf. Louis Massignon, *Passion d'al-Ḥallāj*, éd. Geuthner, Paris, 1922, p. 694-695). En tout cas, les différences avec le climat avicennien sont ici fondamentales. Ce sont plutôt les ṣūfīs postérieurs qui présenteront l'«identification» (*ittiḥād*) à Dieu comme un état stable. Ainsi Ibn al-Fāriḍ dans sa *Ta'iyyat al-kubra*. Mais, et j'y reviendrai tout-à-l'heure, l'*ittiḥād* d'Ibn al-Fāriḍ ne me semble pas pouvoir être exactement compris sans références à la mystique naturelle.

[2] Comme on la pourrait retrouver chez des mystiques indiens par exemple.

[3] Les références abonderaient. Textes de Platon lui-même sur la contemplation du Bien et du Beau. Au début de l'ère chrétienne, le mouvement même du moyen platonisme : ainsi, au IIe siècle, la conférence XVII de Maxime de Tyr sur *Le Dieu de Platon* où il est dit que l'intelligence peut contempler Dieu parce qu'il lui est semblable, l'entendre parce qu'il est de même nature, le saisir tout entier par elle-même toute entière. Et le grand appel : «comment donc s'évader, comment voir Dieu?» (trad. du Père Lebreton). Plotin enfin : «L'âme qui le peut retourne vers lui afin de le connaître et de le voir ; elle se réjouit de le contempler, et, pour autant qu'elle peut voir, elle est dans une stupeur joyeuse. Elle reçoit de sa vision comme un choc, πληγή ; elle a conscience d'avoir en elle quelque chose de lui, et, dans cette disposition, elle est consumée de désir, de même que ceux qui voient le portrait de l'aimé cherchent à voir l'aimé lui-même» (*En.*, VI, 7, 31), etc. Quant aux Pythagoriciens, je me bornerai à rappeler cette mention que faisait d'eux Clément d'Alexandrie : «Puis, c'est le silence de cinq ans

contraire dans les derniers ouvrages et traités qu'il affleure le plus sensiblement. Je veux dire qu'un *début* de mystique naturelle (atypique) me semble avoir accompagné, comme en sourdine, Ibn Sīnā *tout au long* de sa démarche de philosophe. Certains textes en effet ne s'expliqueraient guère, en leur accent même, par une simple ligne de contemplation philosophique, fût-elle platonisante. Ou si l'on préfère : le mouvement de mystique naturelle que comporte tout élan authentiquement platonicien semble bien n'être pas seulement, chez Ibn Sīnā, assumé par la conceptualisation discursive. Sans doute ce mouvement ne prend-il guère conscience de lui-même. Mais ne serait-ce pas à lui qu'Ibn Sīnā devrait, dès le début, l'accent mis sur certaines thèses plotiniennes : la transparence de l'âme à elle-même donnant naissance à la preuve de l'existence de Dieu par l'idée d'être, et la théorie aristotélicienne de la connaissance cédant la place, non il est vrai à une identité ontologique du connaissant et du connu, mais à la passivité de l'âme, réceptacle des formes intelligibles.

Mais voici peut-être le principal obstacle. Il ne s'agit pas seulement d'une conceptualisation qui risque de durcir, voire gauchir l'expérience. Il s'agirait plutôt d'une généralisation philosophique, qui, en l'assumant trop tôt, viendrait comme suspendre (mais non supprimer) le mouvement expérimental d'introversion. Tout se passe comme si l'affirmation de la passivité de l'âme dans l'acte de connaissance intellectuelle, corollaire, chez Ibn Sīnā, des thèses émanatistes et des rapports par lui établis entre l'universel et le sensible particulier, et donc comme si l'intense visualisation métaphysique par lui opérée à partir de ces thèses, absorbait selon sa ligne propre (philosophique) et arrêtait la «réalisation» expérimentale du «point de rebroussement», la stase du *νοῦς* en *μὴ νοῦς*. Tout se passe comme si un départ authentique de mystique naturelle s'était trouvé bloqué par une généralisation philosophique, empruntant elle-même, à l'introversion expérimentée de ce début de mystique, plusieurs des formulations proposées.

Et ainsi s'expliquerait à mon sens la stabilité affirmée[1] de l'état

---

[1] Cf. *Ishārāt*, p. 203 ثم يتدرج [العارف] الى ان تكون [المعارفة] له متى شاء ثم أنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره الى مشيته ...

unique de la contemplation philosophique. Contemplation philosophique essentiellement platonicienne, certes, c'est-à-dire où le dépassement des sensibles vers le monde intelligible se fait non point par abstraction formelle mais selon un rythme d'abstractions totales, par quoi le discursus philosophique symbolise l'expérience vécue, la suggère, et, jusqu'à un certain point peut-être, l'appelle. Mais le passage proprement dit de l'intuition intellectuelle à l'expérience fruitive d'un absolu, ce rebroussement à contre-pente de la nature, si sensible chez Plotin, est ici absent.

Faut-il dire que le mouvement de mystique naturelle, postulé par maintes thèses avicenniennes, n'est qu'une illusion, et que seule demeure une contemplation philosophique dont le revêtement mystique — emprunté — est la transposition de l'élan conceptuel et du lexique platoniciens? C'est, à peu de chose près, ce que j'avais cru, naguère, pouvoir affirmer [1]. Mais aujourd'hui, une réflexion plus patiente sur les textes me conduirait à nuancer quelque peu.

Le mouvement d'introversion venu de la mystique naturelle reste présent en son élan initial [2]. Je ne veux point dire qu'il aurait été présent au début de la réflexion philosophique d'Ibn Sīnā, pour disparaître ensuite, sous l'emprise de cette réflexion même ; c'est au

---

[1] *Pensée avicennienne,* II, p. 730-732 et notes.

[2] Certains aspects que nous pourrions être tentés d'appeler des faiblesses, ou, du moins, sur le plan moral, un manque de renoncement ascétique (« le shaykh avait puissantes toutes ses puissances ; et celle qui l'emportait en force et en puissance sur toutes les autres était la faculté charnelle ; il en était souvent occupé, et elle laissa des traces dans son tempérament », Jūzjānī, *op. cit.,* ap. intr. *Manṭiq,* p. 11) et peut-être cette dialectique même des « belles formes » telles que l'expose le chapitre v de la *Risāla fī l-ʿishq* (cf. ci-dessus, p. 47, n. 3) ne sauraient constituer un obstacle. Dans une ligne de mystique naturelle, l'ascèse a une valeur avant tout propédeutique, — à la mesure de l'expérience poursuivie. Elle ne saurait avoir cette valeur propre, à fondements ontologiques, qu'il est requis d'attribuer, dans une ligne de mystique surnaturelle, à l'attitude morale du sujet. L'exemple de l'Inde suffirait à le prouver : si le *rāja-yoga* requiert une préparation ascético-morale complète, il n'en va point de même pour bien d'autres formes de yoga, — sans que nous ayons aucune raison de leur dénier pour autant des réussites (plus ou moins achevées) de mystique naturelle.

profondeur d'être. Mystique naturelle donc, à la mesure de la nature humaine, bien qu'à contre-pente, par son mouvement de radicale rétorsion, du mode de connaître habituel à l'homme.

Que toutes les sources platoniciennes de Plotin l'aient conduit à conceptualiser cette expérience selon une certaine ligne, cela semble évident, — mais non moins évident que l'expérience à son tour ait influencé la conceptualisation. Il est vrai qu'il faudrait faire intervenir ici non seulement la totale expérience vécue : au témoignage de Porphyre, Plotin semble n'y être parvenu qu'assez tard, et toujours transitoirement [1], — mais si l'on peut dire l'expérience pressentie, les étapes du cheminement. D'où une continuelle imbrication de contemplation philosophique selon la ligne platonicienne (et donc mêlée à des éléments poétiques, et postulant déjà une certaine mystique naturelle) [2], et d'un élan de mystique naturelle vécue : celle-ci attirant celle-là, et lui demandant support, — et celle-là, plus d'une fois, suppléant par ses intuitions intellectuelles à l'actuation de l'expérience mystique. Mais non seulement l'expérience ne semble pouvoir être niée : elle reste en un sens première. La netteté avec laquelle Plotin brise l'élan linéaire de la dialectique ascendante, et transmue, et dans l'âme humaine et dans l'Un, le *νοῦς* en *μὴ νοῦς*, à elle seule en porte témoignage [3].

Or, ce point de rebroussement ne se retrouve pas chez Ibn Sīnā. Chez lui, c'est bien en allant de lumière en lumière que l'âme monte du sensible aux Intelligibles séparés, et de ceux-ci au Principe premier. Ou plutôt, c'est bien selon une ligne continue que l'âme, actualisant son amour inné et nécessaire pour sa Fin suprême, accueille, en se détachant de plus en plus du sensible, les lumières que l'Intellect du Tout, et Dieu même, lui infusent. Tout se situe selon le mouvement

---

[1] «Pendant que je fus avec lui, dit Porphyre, il atteignit quatre fois ce but, grâce à un acte ineffable, et non pas en puissance, *καὶ οὐ δυνάμει*» (*Vie de Plotin*, ap. *En.*, I, p. 27, trad. Bréhier). Mais la *δύναμις* de qui est sur la «voie», surtout si elle se joint, comme c'est le cas, à une réelle intuition poétique, peut déjà informer, et même infléchir les conceptualisations de la réflexion philosophique.

[2] De par les thèses mêmes concernant la nature de l'âme et sa fin dernière.

[3] Et peut-être encore ce «choc» (*πληγή*) que l'âme reçoit dès qu'elle entrevoit le Bien (*En.*, VI, 7, 31).

de voir Dieu, considéré avant tout comme l'Un (Plotin), ou comme le Premier, l'Être nécessaire (Avicenne), et absolu présenté comme accessible aux forces de la créature spirituelle.

Sous réserve d'analyses plus poussées, il semble acquis qu'il y ait chez Plotin, après le mouvement dialectique de montée vers les intelligibles, un au delà de la dialectique, un au delà du discursus, un point de rebroussement, où le *νοῦς*, conscient de sa plus haute saisie intellectuelle, s'abolit, par cette saisie même, en un *μὴ νοῦς* surconscient [1], — tandis que la vision devient contact. État suprême de l'au delà de la pensée. C'est ce qu'on appelle habituellement l'extase plotinienne. Mais quel en est le contenu? sortie de soi, si l'on veut, — mais dans le « soi ». Sortie du sujet conscient en sa propre et suprême existence, — surconsciente [2]. La réalité de l'extase, Plotin lui-même la précise comme étant, indéterminément, une « stase » (*στάσις*) [3]. Mouvement psychologique de « sortie de soi », — qui semble bien être à son terme ultime, et ontologiquement parlant, *enstase* [4]. L'âme rencontre l'Un au terme de la plus radicale introversion, et devient alors *ce qu'elle est*. Elle est à la fois « arrachée à elle-même », et « en nulle autre chose qu'en elle-même » [5]. C'est à la source la plus profonde de son exister substantiel qu'elle réalise l'« Un ».

Ici, on peut dire qu'il s'agit bien d'une expérience mystique, de la saisie fruitive d'un absolu, — non un Dieu transcendant éprouvé en son mystère intime, mais l'exister même de l'âme, selon toute sa

---

[1] Cf. le texte principal de *En.*, V, 3, 17.

[2] « En réalité, l'intelligence possède toujours et la pensée, et cet état où elle ne pense pas, mais où elle a de l'Un [par l'amour de nature] une vision différente de la pensée » (*En.*, VI, 7, 35). Voir encore la description de VI, 7, 36, 15-27.

[3] Cf. la série d'approximations de *En.*, VI, 9, 11, déjà citée, et où Plotin semble cerner *progressivement* la description d'un au delà de la contemplation spectaculaire (*θεάματα*), et, après *ἔκστασιν* propose *στάσις*.

[4] « Le repos du *νοῦς* n'est point une sortie (*ἔκστασις*) de lui-même, *En.*, V, 3, 7, 13-14.

[5] L'être qui contemple est « arraché à lui-même » selon sa multiplicité, l'âme n'est « en nulle autre chose qu'en elle-même » selon son unité trans-psychologique. Toujours *En.*, VI, 9, 11.

V

QUELQUES RÉFÉRENCES. PLOTIN ET LA TRADITION ṢŪFIE

Cette mystique, je voudrais, dans une dernière partie, essayer de la situer sommairement. Mystique indienne, mystique chrétienne, bien des points de repère, extrêmement variés, pourraient être pris. Je me bornerai à en choisir deux, en raison même de leurs contacts historiques avec la pensée d'Ibn Sīnā, — je veux dire la mystique plotinienne et le ṣūfisme [1].

Plotin, Avicenne et Suhrawardī

J'insisterai surtout, comme déjà au cours de ces pages, sur la comparaison avec Plotin. Nous avons noté les ressemblances et différences des états terminaux. Il nous est loisible maintenant d'en préciser la teneur.

Des deux côtés : soif fondamentale de *voir* Dieu; possibilité pour l'âme de se saisir elle-même en son essence; affirmation que l'âme, par nature, appartient au monde des intelligibles, que le corps est pour elle un instrument dont elle reste prisonnière; double mouvement : de descente par émanation ontologique de l'Un ou du Premier jusqu'aux infimes degrés de l'être [2], et de remontée des êtres multiples jusqu'à l'Unité suprême, par l'amour nécessaire de toute substance pour son principe. — Ici et là, il s'agit bien d'un absolu, — désir

[1] Je ne mentionne pas ici la mystique de Fārābī, qui nous apporterait, du strict point de vue historique, des possibilités de références très directes, mais n'offrirait pas pour notre dessein (situer la mystique d'Ibn Sīnā en tant même que mystique) des points de répère suffisamment larges.

[2] Pour Plotin, la matière est éternelle. Mais *dans la mesure où elle existe,* «il est impossible (...) qu'elle n'ait pas sa part du principe qui fournit le bien à chaque chose, autant qu'elle est capable de la recevoir» (*En.*, IV, 8, 6, trad. Bréhier).

Nous avons donc à la fois chez Ibn Sīnā un double souci : ne rien laisser en dehors de l'explication rationnelle et déterministe du monde, et cependant ne rien refuser des apports religieux traditionnels. Mystique intellectualiste qui affirme, par la double dialectique de l'intelligence et de l'amour (ontologique), la possibilité naturelle pour l'âme humaine de contempler la Vérité première elle-même, et d'acquérir par là des pouvoirs, extraordinaires sans doute au sens étymologiques, mais qui ne dépassent point, eux non plus, les forces de la nature.

acquis sur son propre corps, elle l'acquerra cette fois, par un prolongement de sa force psychique, et en relation avec l'influx des sphères célestes, sur la matière extérieure : guérisons, pluies, sécheresse, tempêtes, bénédictions ou malédictions réalisées. Et c'est ainsi, par la jonction entre les âmes humaines d'une part, les Âmes et Corps célestes de l'autre, qu'Ibn Sīnā explique le pouvoir de la « prière de demande » (*duʿa*) : particulièrement efficace, affirme-t-il, quand il s'agit de demander la pluie ou le beau temps[1]. Non point que la volonté de l'homme vienne bouleverser l'ordre du cosmos. Ce sont les sphères célestes qui, en conformité avec l'enchaînement universel des causes, inspirent à l'homme les prières de demande. Et celles-ci agissent physiquement, nécessairement, sur les phantasmes des sphères[2]. Il serait intéressant de comparer cette explication naturaliste des prodiges ou miracles à celle que le yoga indien donne des « pouvoirs » (*siddhi*) extranormaux[3].

---

[1] فبسب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصاً فى الأمر الاستسقاء وفى أمور أخرى . *Najāt*, p. 301. Cf. *Kitāb fi maʿna al-ziyāra* (éd. Mehren, *Traités Mystiques*, t. III, 1894). De la *duʿa* se distingue la prière rituelle d'adoration (*ṣalāt*) qui se définit ainsi : فنقول ان الصلاة هى تشبه النفس الانسانى الناطق بالأجرام الفلكية والتعبد الدائم للحق المطلق طلبا للثواب السرمدى (*id.*, p. 34) . Il y a deux sortes de prières. La prière extérieure, *ẓāhir*, est la prière cultuelle prescrite par la Loi religieuse. Par elle, l'âme raisonnable cherche à imiter les Corps célestes, et peut entrer en intimité avec l'Intellect agent du monde sublunaire (*Risāla fi mahiyyat al-ṣalāt*, *id.*, p. 34, 38-39). Attitude d'adoration, où les mouvements corporels du priant aident spécialement à cette imitation des sphères. Mais la forme la plus élevée de la prière est la prière intérieure, *bāṭin* par laquelle l'âme s'élève à une connaissance secrète de Dieu, dans son unicité, sa nécessité, sa transcendance (*id.*, p. 35), connaissance qui s'épanouit en certitude, et vaut à l'intime de l'âme l'effusion sainte du Ciel supérieur والأمر العقلى والفيض القدسى ينزل من سماء القضاء الى حيز النفس الناطقة بهذه الصلاة (*id.*, p. 37).

[2] *Najāt*, p. 300-301. A rapprocher *En.*, VI, 4, 40 (*in fine*) — 41, et *pseudo-Théol. d'Aristote*, p. 67-68.

[3] Il serait intéressant de mettre en regard d'une part les p. 209-219 des *Ishārāt* et quelques « traités mystiques », d'autre part le chapitre III des *Yoga-sūtra* de Patañjali, ou plus exactement leur traduction arabe par Bīrūnī.

quand son intellect est purifié, elle acquiert alors une totale domination sur son corps qu'elle peut soumettre à des jeûnes prolongés, et dont elle peut obtenir une force physique extraordinaire.

Par ailleurs, si son union avec l'Intellect du Tout permet à l'intellect humain de s'élever jusqu'à la vision contemplative de la Vérité première, à plus forte raison lui sera-t-il possible d'entrer en relation avec les Âmes célestes, et Ibn Sīnā n'écarte pas l'appoint de procédés hypnotiques [1]. Il ne s'agit plus ici, comme dans le cas du prophétisme, d'une illumination de l'imagination par les Âmes célestes, source des symboles et allégories « révélés » et des prescriptions religieuses positives. Mais n'oublions pas que ce sont les Âmes célestes qui, par leurs phantasmes propres, ont connaissance du singulier tel qu'il est inscrit nécessairement dans les déterminations supérieures des causes universelles. Qu'elles communiquent ces connaissances à une âme humaine suffisamment purifiée, et voici cette dernière capable de « prédire l'avenir » [2] ou de lire dans le secret des cœurs. Prodiges ou miracles dont les prophètes, en raison de la perfection de leur vertu imaginative, bénéficieront de façon toute spéciale.

Enfin, si la purification et la perfection se portent sur le *factibile*, c'est alors l'universelle sympathie du macrocosme et du microcosme humain qui sera comme actualisée [3]. Le pouvoir total que l'âme a

[1] *Ishārāt*, p. 217. Procédés giratoires, fixation d'un objet brillant ou d'un point noir. Il s'agit, dit Ibn Sīnā, de traditions venues des Turcs عن قوم من الترك. Il se méfie de ces procédés (qui, selon lui, ne sont valables que pour des constitutions faibles, et risquent d'entraîner des actes de folie), mais ne nie pas qu'ils puissent avoir un effet authentique : pour unifier l'âme et la mettre en rapport avec le monde supérieur.

[2] Entendons : pénétrer dans la supercompréhension des causes déterminées, qui est celle des substances séparées. La *Risālat al-qadr* (éd. Mehren, t. IV, 1899) est consacrée au rapport de la « liberté » (apparente) humaine et du destin. Mais : « si quelque homme pouvait savoir tous les événements et phénomènes, soit de la terre, soit du ciel, et leur nature, il saurait avec certitude comment arrivera tout ce qui arrivera dans l'avenir » ولو أمكن انسان من الناس أن يعرف الحوادث التى فى الأرض والسماء جميعاً وطبائعها لفهم كيفية ما يحدث فى المستقبل (*Najāt*, p. 302).

[3] Seraient à rapprocher *En.*, IV, 4, 40-44 et *pseudo-Théol. d'Aristote*, p. 66-75.

reste de soi identique à sa passivité normale à l'égard de l'Intellect agent. Disons seulement que le « réceptacle » (*maḥall*) des formes qu'était l'âme humaine, en est devenue, par purification active progressive, le « miroir » (*mir'āt*), et un miroir qui peut atteindre une si totale transparence, qu'il en vient à oublier, mais non supprimer, sa propre existence. C'est cela qui permet à l'âme de ne plus seulement recevoir les formes intelligibles abstraites, mais de refléter directement les intelligibles subsistants, les substances séparées, et leur source suprême. Car les intelligences séparées, et l'âme humaine qui vit de leur vie, ne cessent, en l'intime d'elles-mêmes de contempler cette Source dont elles émanent, et, par l'amour nécessaire, de nature, qu'elles lui portent, de s'avancer vers la lumière.

Les « miracles » (muʿjizāt) ou « prodiges » (karāmāt)

Rien ici n'échappe, en définitive, à l'universel déterminisme avicennien. N'y échappent pas davantage les « prodiges » que les prophètes et les saints peuvent accomplir. Alors que la tradition musulmane continuera toujours à distinguer si nettement les « miracles » (*muʿjizāt*) des prophètes et les prodiges (*karāmāt*) des saints [1], il est remarquable qu'Ibn Sīnā ait bloqué les uns et les autres en une même explication [2]. Et tandis que la tradition musulmane souligne, en l'un et l'autre cas, la libre intervention de Dieu : c'est Dieu qui, par l'intermédiaire (*bi l-yad*) du prophète ou du saint, accomplit, à son gré, miracles ou prodiges, tout l'effort d'Ibn Sīnā tend à en donner une explication « naturelle », liée à sa noétique, à son anthropologie, et à sa cosmologie [3].

Voici les principaux exemples évoqués par notre auteur. Quand une âme humaine est unie, selon sa vraie nature, au monde des intelligibles,

---

[1] On peut trouver un bon écho du maintien de cette tradition, par exemple dans le grand manuel de kalām de Jurjānī (viiiᵉ-ixᵉ siècles hégire/xivᵉ-xvᵉ siècle), *Sharḥ al-mawāqif*, éd. Caire, 1325 H./1907, t. viii, p. 222 et suivantes.

[2] « Le miracle (*muʿjiza*) des prophètes ou le prodige (*karāma*) des saints... », dira-t-il ... فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء ... (*Ishārāt*, p. 220).

[3] *Ishārāt*, p. 209-219.

Mais rappelons-nous bien que cette passivité est celle de toute connaissance intellectuelle vraie, — atteignant ici une stabilité et une transparence totales ; et que la lumière divine qui envahit l'âme est celle même dont l'âme émane, dont est faite la texture de sa nature spirituelle.

A l'intérieur de ce troisième temps, se découvrira à nous toute une nouvelle dialectique ascendante, prise non plus du côté de l'objet — la montée à travers les substances séparées, — mais du côté du sujet : vers une stabilité toujours plus grande dans l'adhérence à l'Intellect du Tout. Cet essai de description psychologique s'exprimera à nouveau selon des termes techniques empruntés au ṣūfisme : tout d'abord, «vols rapides» des «instants» (*awqāt*) de saisie illuminée, et rythme alterné de lumière et d'obscurcissement ; puis état de «quiétude» (*sakīna*) où l'éclair devient flamme brillante, source de joie qui ravit le gnostique en extase tant qu'elle dure, mais le plonge encore, en s'éteignant, dans la tristesse. Le troisième moment, qui est la consommation, se décomposera lui-même en trois ultimes états (*aḥwāl*) : 1) la connaissance mystique stable ne se réalise que de loin en loin; 2) le gnostique devient capable d'y entrer à volonté ; 3) elle est enfin son état constant. Nous rejoignons alors le stade terminal décrit au début de ces pages, et son propre progrès interne : l'âme regarde tantôt vers Dieu, tantôt vers soi, — et enfin ne regarde plus que la «majesté de la Sainteté»[1].

Ces descriptions n'ont certes pas la profondeur des grands témoignages ṣūfis. Il s'agit plutôt d'un rappel condensé où les données ṣūfies servent de simples points de repère. Mais je ne crois pas qu'il s'agisse, sans plus, d'une volonté de décrire du dehors des expériences mystiques. C'est bien un élan authentique, et authentiquement avicennien, qui se revêt de *cadres* venus du dehors, et se les concilie, un peu comme la théorie des Intellects, Âmes et Corps célestes, par exemple, entend se concilier les Anges de la révélation coranique.

Il est à noter qu'au contraire des plus grands témoignages ṣūfis, la description psychologique proposée par Ibn Sīnā ne fait apparaître aucune «rupture de niveau». Il s'agit d'un progrès continu, de lumière en lumière, et la passivité de l'âme à l'égard de l'illumination divine

---

[1] *Ishārāt,* p. 204. Voir texte ci-dessus, p. 10.

C'est selon une dialectique en trois temps principaux, subdivisés à leur tour en étapes[1] que se fera la montée du gnostique vers la Vérité suprême. Le premier temps est celui du novice, du débutant (*murīd*), qui se met en marche par sa volonté et son effort personnel. Ibn Sīnā, à la suite de Fārābī[2], l'appelle *al-irāda,* la volonté. Le deuxième temps est sous l'action d'une purification active et progressive, par exercices de l'âme. C'est la *riyāḍa.* Elle a un triple objet : libérer l'âme de son attachement aux contingences ; la purifier en son imaginative et son estimative ; la rendre plus suavement apte d'attention soutenue[3].

L'intime, le *sirr,* est alors susceptible de recevoir les avertissements célestes, nous dit Ibn Sīnā, selon le lexique ṣūfi par lui adopté en ces descriptions. Si nous transposons en référence à la métaphysique et à la cosmologie avicenniennes, nous devrons dire que l'âme est devenue apte à recevoir les lumières qui lui sont infusées par l'Intellect du Tout. C'est le troisième temps, le seul qui mérite le nom de connaissance mystique, *ma'rifa.* L'âme, passive, est envahie par la lumière divine.

---

[1] *Id.,* p. 202-204.

[2] أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة. *Id.,* p. 202. Cf. Fārābī, *Madīna Fāḍila* (*Abh. der Must.*), p. 45-46.

[3] ثم أنه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلاثة أغراض الأول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة (expressions coraniques) لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للأمر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة الأمر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبه (*Ishārāt, ibid.*). Le premier est atteint par le renoncement (*zuhd*), le second par les actes cultuels (*'ibādāt*) appropriés et l'audition des exhortations pieuses ; le troisième est le fruit de la réflexion (*fikr*) et du désir (*'ishq*) chastes à l'égard de l'objet désiré, — et sans que domine la concupiscence ليس سلطان الشهوة. (Il ne semble pas qu'à ce stade «l'objet désiré», ou «aimé», *ma'shūq,* doive s'entendre forcément de Dieu lui-même. Et l'on peut se demander s'il n'y aurait pas ici, à cette étape intermédiaire, comme un écho de l'amour «'udhrite», assez trouble dialectique du sensible, pratiquée en certains cercles ṣūfis. Cf. d'ailleurs le chapitre v de la *Risāla fī l-'ishq :* on peut y voir comme une transposition du *Banquet,* discours de l'Étrangère de Mantinée, 206 d. Et au cours de cette dialectique «à partir des belles formes», Ibn Sīnā insiste, comme l'Étrangère, sur l'harmonie, la mise en accord. *Risāla fī l-'ishq,* p. 11-12).

du prophète, avec une force et une clarté à laquelle ne saurait prétendre le gnostique.

L'initié d'ailleurs ne sera pas soustrait aux prescriptions de la religion positive [1]. Elles lui seront nécessaires au début de sa démarche [2]. Quand il aura dépassé les premiers stades, il conviendra, pour le bien commun, qu'il continue d'en respecter l'obligation sociale [3]; et, en ce qui le concerne personnellement, il conviendra qu'il ne néglige pas la captation en quelque sorte de l'influx des sphères célestes que facilitent les actes cultuels [4]. C'est par là sans doute qu'Ibn Sīnā a pensé mettre en plein accord sa vue du monde et la religion musulmane [5].

Ainsi donc, la gnose (*maʿrifa*) ne s'oppose pas plus à la dévotion — au sens de fidélité aux prescriptions cultuelles — qu'elle ne s'oppose à l'ascèse. Il arrive, nous dit le célèbre chapitre « mystique » des *Ishārāt*, qu'un même homme soit à la fois « renoncé » (ascète, *zāhid*), « dévot » (*ʿābid*) et « gnostique » (*ʿārif*). Et seule la gnose, qui a soif de Dieu-Vérité pour lui-même [6], donne à la dévotion et à l'ascèse leur sens vrai [7].

---

angélique » : c'est là la révélation prophétique (*waḥy*), et « l'ange est cette puissance effusante reçue, comme s'il y avait sur lui [le prophète] une effusion en continuité avec celle de l'Intellect universel, et dont elle découlerait, non par essence, mais par accident » والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه افاضة متصلة بافاضة العقل الكلى مجراة عنه لا لذاته بل بالعرض (*Id.*, p. 124).

[1] Cf. cependant un sens plus ésotérique, ap. correspondance d'Avicenne et d'Ibn Abī l-Khayr, lettre citée par M. Louis Massignon, d'après Hamadhanī, (texte ms. Zubda), ap. *Recueil de Textes inédits*, p. 189-190.

[2] *Ishārāt*, 199-200.

[3] Pour la portée sociale du culte religieux, voir *Ishārāt*, p. 200.

[4] Cf. ci-après, p. 50-51.

[5] Et l'on sait quel fut son souci, tandis qu'il se préparait à la mort selon son inspiration personnelle (ornements de sa chambre), d'accomplir, en bon musulman, toutes les prescriptions légales (Voir le complément de son auto-biographie, écrit par son disciple Jūzjānī, *Manṭiq*, Intr., p. 12).

[6] العارف يريد الأول لا لشىء غيره *Ishārāt*, p. 200.

[7] En qui n'a pas soif de la Vérité suprême pour elle seule, le renoncement et la dévotion sont une sorte d'« opération commerciale » (*muʿāmala*) dit Ibn Sīnā un achat intéressé des biens de la vie future (*Ishārāt*, p. 199).

lui permettra de revêtir ces vérités d'allégories et de symboles à l'usage du commun des hommes. En outre, de son contact avec les Âmes et Corps célestes à la fois, il recevra communication de préceptes positifs concernant les prières rituelles, les jeûnes, le pèlerinage, etc. tout ce qui lui permettra de prescrire les « devoirs de dévotion » (*ʿibādāt*), qui seront la voie normale conduisant l'homme dans ses rapports avec Dieu. D'une façon plus générale encore, c'est ainsi que vient au prophète tout ce qui concerne sa tâche de législateur, de chef des peuples et des cités [1]. Enfin, et toujours par nature, il aura, de par son union avec les sphères célestes, pouvoir sur la matière extérieure : d'où les « miracles » (*muʿjizāt*) sensibles, qui seront la preuve de sa mission.

La distinction entre le prophète et l'initié, et surtout le saint (*ṣiddīq*) parvenu au sommet de sa purification, est moins tranchée chez Ibn Sīnā qu'elle ne l'était chez Fārābī. Fārābī (selon une précision que reprendra Ibn Rushd) soulignait que seul le prophète est éclairé à la fois dans son intellect et son imagination. Ibn Sīnā, lui, ne refuse point aux *ṣiddīqūn* l'acquisition de pouvoirs miraculeux. Au contraire de la tradition musulmane, il semble donner, des « signes » (*āyāt*) accomplis par les prophètes et les saints, une explication commune. Nous y reviendrons [2]. Certains textes cependant suggèrent que la perfection imaginative appartient premièrement au prophète. Et sans doute le prophète et l'initié *savent* les mêmes choses. Mais la superiorité du prophète s'affirme d'abord en ce qu'il *est* par nature ce que l'autre *devient* par ascèse et dialectique, ensuite en ce que les « lumières infusantes » qui sont la révélation (*waḥy*) [3], se déversent en l'intellect et l'imagination

---

[1] Maimonide, dans sa *Dalālat al-Ḥāʾirīn* (*Mōreh Nebūkhīm*, éd. et trad. ; S. Munk, t. II, chap. 36-38), exposera une théorie du prophétisme en continuité avec la falsafa rushdienne, et essayera de la concilier avec le judaïsme : le prophète reçoit l'effusion et dans l'intellect et dans l'imagination ; les sages ne la reçoivent que dans l'intellect ; et les hommes d'État, devins, magiciens, dans l'imagination seule (cf. Ibn Rushd).

[2] Cf. ci-après, p. 49-51.

[3] « L'âme raisonnable reçoit [l'effusion divine] tantôt par intérmédiaire, et tantôt sans » النفس الناطقة تقبل [...] مرة بتوسط ومرة بغير توسط (*Ithbāt al-nubuwwāt*, p. 122). En ce dernier cas, elle devient « par accident » semblable à « l'âme

De part et d'autre, l'accent est mis sur le rôle social et politique du prophète-législateur[1] dans la conduite de la cité. Et voici — ceci nous intéresse plus directement — la justification en quelque sorte du *waḥy* ou révélation prophétique. Pour Avicenne, l'intellect du prophète est, par nature et de façon stable, aussi puissant et purifié que peut l'être l'intellect du gnostique au sommet de son ascension. Le prophète est, par nature, comme intermédiaire entre l'homme et les anges, c'est-à-dire les substances séparées[2]. Il a donc sa place marquée dans le monisme déterministe et l'émanation universelle. Il est, par nature, «intellect saint» (*ʿaql qudsī*), en contact avec le monde des intelligibles[3]. En outre, son imagination est en contact avec les phantasmes purifiés de cette autre classe d'anges que sont les Âmes célestes[4]. Aussi entendra-t-il des paroles célestes, et des anges lui apparaîtront-ils sous forme sensible[5].

Dès lors, tandis qu'il accueillera en son intellect les plus hautes vérités, la mise en présence de son imagination et des Âmes «angéliques»

---

[1] Cf. *Madīna fāḍila*, p. 55, — texte à bon droit rapproché par M. I. Madkour (*La place de Fārābī*, p. 184) de la *République* de Platon. Cf. également *Najāt*, p. 303-305. Des notions traditionnelles, par exemple celles du *taḥaddī* (proclamation par le prophète de sa mission, avec «défi» lancé) y trouvent leur place (*Najāt*, p. 305). Pour le prophète chef de la cité, cf. Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935, p. 87-122.

[2] Nous trouvons chez Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, p. 69 (trad., I, p. 202), un écho précis de cette thèse.

[3] Il est mis ainsi en continuité avec l'Intellect universel, et donc avec l'ensemble des Intelligences séparées, qui est «un tout indivisé par essence» الجملة واحدة غير متجزئة بذاتها (cf. *Risāla fī ithbāt al-nubuwwāt*, ap. *Tisʿ rasā'il*, p. 124).

[4] Il y a trois classes d'anges (*Najāt*, p. 229). Voir ap. *Risāla fī l- ḥudūd*, *Tisʿ rasā'il*, p. 113-114, la relation entre les Anges «qui ont une Intelligence, d'autres une âme, d'autres un corps», et respectivement les Intelligences, Âmes et Corps célestes (cf. A. M. Goichon, *Intr. à Avicenne*, p. 114-115). Selon Fārābī, l'illumination de l'Intellect séparé se déverse dans les deux facultés du prophète, intellectuelle et imaginative.

[5] *Najāt*, p. 299. Cf. *Shifā'*, *Met.*, X, I, f. 107, v. *b* (II, p. 642), les trois conditions de nature nécessaires au prophète : triple perfection de l'intellect, de la force imaginative, et de la puissance psychique capable d'agir sur le monde extérieur.

IV

L'ASCENSION MYSTIQUE ET SES EFFETS

Les principales étapes

De cette dialectique ascendante, nous retrouverions aisément les étapes. On peut dire qu'elles sont le fruit d'une double purification : morale, intellectuelle, la première étant, comme chez Plotin, la *condition* de la seconde [1]. L'ascèse n'a pas, chez Ibn Sīnā, de valeur autonome ; elle est nécessaire à la réussite intellectuelle en laquelle se consomme l'union qui est vision (non transformante). Il faut que l'âme ait dominé, puis éliminé tout ce qui l'attache au corps pour qu'elle puisse vivre selon sa nature réelle de substance séparée.

Ici se poserait la question des rapports de la religion, de la révélation religieuse, et de la connaissance philosophique. J'en ai parlé ailleurs, et n'y reviendrai pas en détail [2]. Disons seulement que l'explication du prophétisme trouve sa place harmonieuse dans l'ensemble du système avicennien, comme elle la trouvait dans le système fārābien [3]. Les thèses des deux falāsifa sur ce point-là concordent, et suggèrent, une fois de plus une influence directe de Fārābī sur Avicenne [4].

---

[1] Voir *En.*, VI, 7, 36. — Et l'ascèse, détachement du monde sensible, se confond avec une *via negativa*, sorte de théologie discursive apophatique, qui permet de passer de la multiplicité pure du monde sensible au monde intelligible (*En*, I. 3, 1). A partir de là, il s'agira moins d'une voie négative que d'une *via eminentiae*, qui permettra d'aboutir « à la limite supérieure du monde (intelligible) lui-même ».

[2] *Pensée avicennienne*, II, p. 708 et suivantes.

[3] C'est le thème essentiel de la *Madīnat al-fāḍila*, voir *Alf.'s Abh. der Must.*, spécialement à partir de la page 47.

[4] La conformité des thèses d'Ibn Ṭufayl et d'Ibn Rushd sur le prophétisme, et leurs quelques différences, seraient à noter. Il est caractéristique de voir chez un Ibn Khaldūn les thèses musulmanes traditionnelles du libre choix divin des prophètes se mêler intimément aux thèses des falāsifa, où les prophètes apparaissent pris dans le déterminisme universel, et intermédiaires par nature entre Dieu et les hommes. Cf. en particulier les trois classes d'âmes humaines, *Muqaddima*, éd. du Caire, s. d., p. 69-70 (trad. Slane, t. I, p. 200-203).

l'avons vu, les préférer à Dieu. Mais s'il les choisit conformément à sa nature profonde d'être « nécessaire *ab alio* (*min ghayrihi*) » il les subordonnera tous au Bien suprême, rationnellement connu et « librement » élu [1].

Ici cependant, nous devons prendre garde à l'universel déterminisme du système avicennien. Cet amour délibéré lui-même ne saurait évidemment avoir plus de liberté ontologique que le libre arbitre humain. Il se situera, comme ce dernier et comme la spontanéité animale dans, l'enchaînement rigoureux des causes secondes émanées de la Cause première. De ce point de vue, on peut dire que la créature intelligente qui choisit le Bien suprême ne fait qu'actualiser en quelque sorte l'amour nécessaire et inné de sa substance pour son Principe. Et par là, elle participe de cette complaisance à la fois nécessaire et volontaire avec laquelle Dieu considère le flux créateur qui ne peut pas ne pas émaner de lui, et qui est, pour Ibn Sīnā, la définition même de la Providence (*ʿināya*) divine [2].

Et ainsi : c'est dans la mesure où l'amour délibéré de l'âme humaine accepte et actualise l'amour inné, qu'il porte l'âme à prendre conscience de sa nature spirituelle, à se saisir elle-même comme esprit, et donc à acquérir l'habitus d'adhérer à l'Intellect agent, à contempler les formes intelligibles qui lui sont infusées, à n'être plus qu'un regard purifié sur le monde intelligible, et, au sommet, à recevoir l'irradiation du premier Principe, Dieu. La mystique avicennienne se situe profondément et uniquement dans la ligne même de la connaissance et de l'amour de nature.

---

[1] *ʿIshq*, p. 14.

[2] « Il [Dieu] connaît donc l'ordre du bien selon le mode le meilleur de [l'être] possible, et s'épanche de lui ce qu'il connaît ainsi comme un certain ordre et un bien, selon le meilleur qu'Il connaisse, en un flux qui conduit parfaitement à l'ordre, selon la ligne de [l'être] possible : et tel est le sens du mot *Providence* » فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان فيفيض عنه ما يعقله لظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقل فيضاناً على أتم تأدية الى النظام بحسب الإمكان فهذا هو معنى العناية . *Najāt*, p. 284. (Voir *Shifāʾ*, *Met.* IX, 6, f. 105, v. *b*, et *Ishārāt*, p. 185 ; textes reproduits par Mlle Goichon, *Distinction*, p. 272-293). Encore, *Gloses*, p. 63-64.

« nécessaire », et c'est bien d'ailleurs ce qu'évoque le terme arabe de *ṭabīʿī*, le sceau de Dieu sur sa créature. Et cet amour inné et nécessaire se retrouve en effet tout au long de la hiérarchie des êtres, aussi bien dans les Âmes célestes que dans l'âme humaine, aussi bien en l'âme humaine, que dans les vivants inférieurs, et qu'en tout être existant. Et c'est bien lui, selon Ibn Sīnā, qui, en l'homme, est fondement et moteur de l'union avec l'Intellect agent et avec Dieu.

Et ce qu'Ibn Sīnā appelle amour délibéré (*ikhtiyārī*) serait encore, certes, selon le vocabulaire chrétien, un amour naturel. Bien plus, ce n'est pas à propos du libre choix humain qu'apparaît pour la première fois l'expression d'« amour délibéré », mais à propos des animaux : est *ikhtiyārī* tout attrait qui dépend du choix de l'estimative animale [1]. Dans l'âme humaine, nature intellectuelle, ce choix sera, conformément à sa nature, rationnel [2], — mais sans intervention d'aucune motion spéciale de Dieu gratuitement donnée. On doit seulement dire que l'homme a le choix entre les divers biens qui se présentent à lui. Il peut, nous

---

[1] ان العشق يتشعب قسمين أحدهما طبيعي وحامله لا ينتهى بذاته دون غرضه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجى كالحجر فانه لا يمكن أبداً أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعي [...] والثانى عشق اختيارى وحامله قد يعرض بذاته عن معشوقه لتخيل استضرار بعارض أمامه يرجح قدر ضرره على أوزان نفع المعشوق مثل الحمار فانه اذا لاح له شخص الذئب متوجها نحوه اقصر عن قضم الشعير وأمعن فى الهرب لعرفانه ان ما يتصل به من ضرر العارض أرجح من منفعة لعرض عنه . *Ibid.* Si bien que A. F. Mehren, visiblement gêné par cette référence aux animaux (l'âne qui, à l'approche du loup, s'enfuit en toute hâte, etc.), traduit *ʿishq ikhtiyārī* par « penchant arbitraire » (glose, p. 5), opposé à *ʿishq ṭabīʿī*, « penchant inné, naturel ». Nous remarquerons : c'est minimiser les notions avicenniennes que de traduire, sans plus, *ʿishq* par « penchant » : car il s'agit bien de ce désir, de cet amour radical de tout être pour son principe, si étroitement mêlé à sa texture ontologique que sa destruction entraînerait celle même de l'être individué ; — et traduire *ikhtiyārī* par « arbitraire », c'est interpréter. *Ikhtiyārī* doit s'entendre ici comme une spontanéité imprévisible en ses modes immédiats. (L'âne fuira, mais l'observateur humain ne peut prévoir s'il fuira à l'est ou à l'ouest...)

[2] *ʿIshq*, p. 11-13 ; — il en résulte une aide (*tawfīq*), une harmonisation apportée à l'animalité par la rationalité, et, pour d'autres actions, l'empreinte de la « faculté raisonnable seule » (*id.*, p. 11-12).

réalise selon la nature de l'être qu'il meut ; mais à travers tous les degrés de l'être, c'est bien le même amour qui ainsi intervient.

L'étude du vocabulaire d'Ibn Sīnā nous en apportera confirmation. On sait que le terme par lui employé de préférence est *ʿishq*, désir, amour de désir : un *ʿishq* purifié évidemment des connotations passionnelles et charnelles dont l'entoure le langage courant. L'amant, c'est le *ʿāshiq*, et l'aimé, le *maʿshūq*. L'amour de dilection, l'*ἀγάπη*, qui, en arabe sera de préférence rendu par *maḥabba*, Ibn Sīnā n'en parle que rarement ; et jamais alors pour l'opposer au *ʿishq*, ou l'en différencier, mais plutôt pour l'identifier à lui. « Le *ʿishq*, lisons-nous dans la *Logique des Orientaux*, c'est la *maḥabba* même »[1]. Et l'Être nécessaire, dira-t-il, est *maḥbūb* aussi bien que *maʿshūq*[2].

La seule distinction que nous trouvions nettement formulée, est celle du désir ou amour « naturel », « inné », nécessaire », et du désir ou amour « délibéré » (*ikhtiyārī*)[3]. Mais ici, nous devons prendre garde à ne pas transposer en climat avicennien un lexique auquel nous aurait habitués une philosophie de chrétienté. Dans une ligne venue de saint Thomas d'Aquin par exemple, amour « naturel » se contredistinguerait d'amour « surnaturel », que peut seule émaner, sous la motion de la grâce divine, la volonté de la créature intelligente et libre faite à l'image de Dieu et en amitié avec lui. En ce cas, amour naturel voudrait dire accessible aux seules forces de la nature ; et pourrait s'entendre soit de l'amour nécessaire de substance, disons, si l'on veut, amour ontogique, qui est celui de tout être créé pour son Principe, au sens, *mutatis mutandis*, où l'entendait Ibn Sīnā, du minéral jusqu'à l'ange, — soit, chez les êtres doués d'intelligence, du premier acte nécessaire de la volonté comme nature, — soit enfin de l'amour élicite libre, acte libre de la volonté, amour spirituel bien que toujours naturel.

Si nous reportons aux références avicenniennes, il est aisé de voir que les deux vocabulaires ne se recoupent pas. Ce qu'Ibn Sīnā appelle au sens strict « amour naturel », c'est à la fois ce que nous appellerions amour de substance ou amour ontologique, et l'acte premier nécessaire de la volonté comme nature. Ici, naturel doit s'entendre comme

---

[1] *Manṭiq*, p. 47. [2] فهو محبوب ومعشوق, *Najāt*, p. 245. [3] *ʿIshq*, p. 9.

préférer les biens sensibles aux biens intelligibles [1]. Leur amour nécessaire pour leur perfection n'en est pas détruit pour autant ; il ne le pourrait sans les détruire elles-mêmes. Mais il demeure inconscient. Par leur choix, elles se ravalent alors au désir obscur des âmes des brutes.

Dieu aime-t-il sa créature ? Avicenne rencontrait ici toute une tradition ṣūfie, qui enseigne l'amour mutuel de Dieu et de l'homme, et certains textes coraniques, et certaines traditions, tel le *ḥadīth* cité à la fin de la *Risāla fī l-ʿishq* [2]. Sa solution répond en quelque sorte à celle par lui donnée à la connaissance divine *ad extra*. C'est sa propre déité, nous venons de le dire, que Dieu aime d'un amour nécessaire et parfait. Par là, il aime la communication de lui-même que son flux illuminateur transmet aux natures spirituelles, « aux âmes divines les plus rapprochées de lui ». Et celles-ci, en qui se réflète sa lumière, deviennent pour Dieu, et nécessairement, objet d'amour [3]. Amour limité aux « âmes divines », puisqu'en elles seules se réflète la connaissance des intelligibles et du Premier.

C'est donc bien la nature spirituelle de l'âme humaine et son auto-intellection qui est le fondement premier de la mystique avicennienne ; et c'est l'amour nécessaire de tout être existant pour sa fin, et ce que devient cet amour dans une nature spirituelle, qui en est à la fois le fondement prochain et le moteur. Fondement et moteur, mais non point, à vrai dire, motif formel : c'est par mode de saisie intellectuelle, et de saisie intellectuelle directe, que l'amour nécessaire entraîne l'âme vers son Principe ; car il la meut conformément à sa nature, et l'âme appartient par nature au monde des Intelligences séparées.

Je voudrais insister un peu sur la nature même de cet amour de l'âme pour son Principe. Le grand courant d'amour qui traverse le cosmos avicennien est un. A chaque étape de la hiérarchie ontologique, il se

---

[1] Cf. *ʿIshq*, p. 13-14.

[2] *Id.*, p. 26. C'est le *ḥadīth*, célèbre en ṣūfisme, mentionné par Ḥasan Baṣrī : عشقني وعشقته . On peut y voir l'origine traditionnelle du terme philosophique (non coranique) de *ʿishq*. Un récent article de M. Louis Massignon, ap. *Mélanges Maréchal*, II, 1950, en a étudié l'usage chez Ḥallāj, et la notion ḥallāgienne de l'« essentiel désir » (*ʿishq dhātī*) en Dieu.

[3] معشوقيه , *ibid.*,

premier, lui, est immuable et immobile, car il est, absolument, Aimable, Aimant et Aimé[1]. Étant lui-même parfait, c'est lui-même qu'il aime d'un amour parfait, débordant en parfaite fruition (*ladhdha*), en parfaites délices. Car tout amour déborde en fruition, et la nature de la fruition répond à la nature de l'amour. Ainsi, à la descente ontologique du flux émanateur, répond une attraction de désir et d'amour nécessaires. Le Bien est diffusif de soi, et Dieu ne peut pas ne pas épancher son flux émanateur, la création est nécessaire et éternelle. Et chaque être ne peut pas ne pas désirer sa perfection dont le principe suprême est en Dieu. La double causalité divine, émanante et finale, ne cesse ainsi d'agir éternellement *ad extra*, à travers le cosmos tout entier, sensible et intelligible, par un universel épanchement, qui est communication de lumière, et une universelle attraction, où se précipite le poids de l'amour ontologique.

Mais tandis que le désir spontané des natures non intellectuelles ne se porte directement qu'à leur principe prochain de perfection, et n'atteint qu'à travers lui, et donc indirectement, leur Principe premier, les natures intellectuelles, prenant conscience de ce désir, sont capables, elles, de le porter directement sur le Bien suprême. Elles s'ouvrent alors à l'infusion des substances séparées, et, au sommet, aux lumières divines. Elles sont libres de ne pas le faire, elles restent libres[2] de

---

l'Âme — c'est en elle que l'Âme aspire à se reposer. Il lui faut donc faire mouvoir sa sphère pour donner successivement à celle-ci ce qu'elle n'a pas simultanément. Mouvement éternel et circulaire, dont la différence de vitesse et de sens est liée à la place de l'Âme dans la hiérarchie des émanations. On sait les moqueries que dirigea Guillaume d'Auvergne contre cette explication avicennienne des mouvements célestes. Cf. Et. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, Archives,* 1926, p. 50. (Sur Guillaume d'Auvergne, ses rapports avec Avicenne d'une part, saint Thomas de l'autre, voir St. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhem von Auvergne,* Münichen, 1900 ; Amato Mansovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino,* Milan, 1930, 1934, 1945 et Et. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne, Archives,* 1946, p. 55-91).

[1] Cf. *Najāt,* p. 245-246. De la même façon qu'il est parfaitement Intelligible, Intelligent, Intelligé (par lui-même).

[2] Pour la notion même de liberté ici en jeu, et conforme au déterminisme général du système avicennien, cf. ci-après, p. 42.

lumières. Ibn Sīnā y revient en maints passages de ses œuvres majeures [1], — il y consacra tout un célèbre petit traité, *Risāla fī l-ʿishq* [2].

Le principe fondamental est que tout ce qui existe (toute «ipséité», *huwiyya*) désire sa perfection : «il est donc évident que tout être existant doit être animé de ce désir naturel (*ṭabīʿī*), et doué de l'amour inné (*gharīzī*), cet amour étant la condition nécessaire de son existence» [3]. Cet amour foncier, ontologique, s'exerce aveuglément dans les êtres non raisonnables, mais est reconnu comme tel et voulu comme tel par les natures intellectuelles. On le trouve non seulement dans le vivant, animaux et plantes, mais en tout être organique, bien plus dans les formes universelles mêmes du monde sensible [4] : la forme et la matière, la substance et l'accident, se désirent mutuellement d'un désir qui participe déjà de l'Amour suprême, et sans lequel ils ne seraient pas [5].

Par cet amour inné, chaque être se porte d'abord vers son principe prochain de perfection. Mais à partir de ce principe prochain, il ne cesse de remonter aveuglément la chaîne des perfections participées qui l'expliquent, et c'est en définitive au Principe suprême qu'il s'adresse, au Bien suprême, perfection absolue, source de toute perfection et de tout bien. Le *fayḍ*, le flux émanateur, en son efficience est lumière, il est amour en sa finalité.

Cette dialectique du *ʿishq* est le principe universel de tout mouvement. Il explique le mouvement local des sphères célestes [6]. Le Principe

---

[1] Cf. *Najāt*, p. 243-246, et *passim* (textes correspondants du *Shifāʾ*), etc.

[2] Ed. Mehren, IIIe fasc. des *Traités mystiques*, 1894, p. 1-27.

[3] فبين ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقا طبيعيا وعشقا غريزيا ويلزم ضرورة أن يكون العشق فى الأشياء سببا للوجود لها *Risāla fī l-ʿishq*, p. 2. Trad. Mehren, glose, p. 1.

[4] Cf. *ʿIshq*, chap. II : «De l'existence de l'amour dans les éléments non animés», p. 5-7.

[5] On peut voir là comme une précision, dans le sens de l'ἔρως platonicien, de cette obscure tendance de la matière plotinienne «si elle avait une volonté» — cette matière qui est «fantôme et mensonge» (*En.*, III, VI, 7) — à «devenir forme»; afin, par la possession de la forme, d'*être* (*En.*, VI, 7, 28).

[6] Cf. *Najāt*, p. 265-267. L'Âme céleste a le désir violent de s'assimiler à l'Intellect séparé dont elle émane, et dont la perfection participe de la perfection du souverain Bien. Mais la sphère céleste correspondante est le lieu propre de

son regard purifié — dans l'ordre psychologique, mais non point ontologique[1] — la dualité du miroir et de la forme reflétée. Or ce dépassement psychologique de la dualité du sujet-objet lui sera de la même façon accessible quand, en possession, par son regard sur elle-même, de sa nature spirituelle, c'est la hiérarchie des substances séparées qu'elle reflètera, et, au sommet, la parfaite lumière infusante de l'Être premier lui-même. Ou plutôt, de par l'intercommunication constante des lumières du monde intelligible, elle ne pourra pas, se reflétant elle-même, ne pas refléter les substances séparées. Connaissance des intelligibles et de Dieu, non en leurs effets, mais en eux-mêmes; connaissance naturelle et médiate cependant, en ce *medium* de l'âme, qui est pure transparence, et se perd lui-même du regard.

La possibilité de fait, et la valeur même de cette connaissance, se présentent donc à nous comme un corollaire des thèses *philosophiques* d'Ibn Sīnā sur la nature de l'âme et son union avec le corps. C'est la connaissance philosophique qui se parfait en une connaissance de même nature. Les limites de ce qu'Ibn Sīnā appelle « union » (*wuṣūl*)[2] sont celles-là mêmes que lui imposaient sa noétique et sa conception moniste de l'émanation nécessaire du monde non nécessaire.

L'amour ontologique

C'est donc un *désir* de connaître intuitivement, un *désir* de voir intellectuellement le Principe premier qui s'affirme en cette démarche mystique de l'âme humaine. Et de fait, le cosmos avicennien, le monde sensible et le monde intelligible, est tout entier traversé et vivifié par un élan ascendant d'amour, *ʿishq*, l'ἔρως, qui répond au mouvement descendant, et est le moteur même du mouvement ascendant des

---

[1] Car, ne l'oublions pas, l'âme-miroir demeure telle qu'elle est, entendons substance séparée non imprimée dans la matière corporelle (*Shifā', De An.*, V, 4, f. 24, v. *a*), bien que recevant d'elle son individualité; elle lui survit, bien que ne lui préexistant pas.

[2] « Union » et (ou) « arrivée » (cf. ci-dessus, p. 9, n. 3).

sa ligne propre, en vision, Avicenne, par un choc en retour, l'attribuera aux substances séparées, et aura quelque peine à ne pas le retrouver en la parfaite immutabilité divine [1].

En définitive : c'est par ce pouvoir qu'elle a de se connaître en son essence et substance que l'âme communique avec le monde des intelligibles comme tels. Connaissance d'elle-même qu'elle n'acquiert pas par l'actuation progressive d'une lumière et d'une puissance abstractive qui lui seraient propres. Elle la reçoit en recevant l'*ishrāq*, la lumière du donateur des formes. Il faut donc qu'elle soit, pour ce faire, suffisamment purifiée de l'attrait du sensible. Comme chez Plotin, la connaissance de l'âme par elle-même s'acquiert au cours d'une ascension (qui est un approfondissement) vers l'intelligible, d'une ascension (ou approfondissement) vers l'état même des Intellects séparés, lequel comporte auto-intellection [2]. Une différence cependant. Chez Plotin, cette auto-intellection s'expliquait et se justifiait par l'identité de l'intelligence et de l'intelligible, en acte tous les deux [3]. Chez Avicenne, il ne s'agira plus d'une identité, mais d'une présence, d'une lumière venue de l'Intellect agent ou de l'Intellect du Tout, et présence si lumineuse qu'elle rend comme transparent à soi-même le miroir de l'âme où cette lumière se réflète.

On peut dire que, sous l'illumination de l'Intellect agent, l'âme se réflète elle-même en elle-même, apprenant de la sorte à dépasser par

---

[1] Ce n'est pas le lieu d'étudier pour elle-même la question. Il faudrait avant tout analyser le texte de *Najāt*, p. 247 : فالأول يعلم الاسباب (...) الى امور شخصية où est affirmé que le Premier a la connaissance des choses singulières «en tant qu'elles sont universelles» : mais nous avons vu en quel sens platonicien doit se prendre l'expression ; et le texte de *Najāt*, p. 249, où il est dit que le Premier connaît toutes choses en son essence, c'est-à-dire selon l'enchaînement causal de l'émanation, jusqu'aux dernières distinctions ثم على الترتيب يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية. Mais, selon nous, la traduction «par mode de déduction et d'induction» proposée par M^lle Goichon (*Distinction*, p. 272) pour *al-taʿdiya wa l-taʾdiya* est quelque peu tendancieuse. Il ne s'agit point là d'un discursus semblable au mode déductif et inductif de la recherche humaine.

[2] Cf. *En.*, V, 3, 7-8.

[3] Ainsi, *En.*, V, 3, 5.

peut encore s'expérimenter en son exister pur, par une voie d'introversion totale qui est voie de nescience. qui ne dépasse pas ses forces naturelles, mais est à contre-pente de son mode normal de connaître. Introversion, enstase totale vers son propre *esse* substantiel, mais qu'elle ne peut expérimenter que par le vide absolu de toute saisie intelligible, et sans donc atteindre aucunement sa propre essence ou talité. Voie de nescience intellectuelle. C'est l'expérience fondamentale de ce que nous entendons habituellement par « mystique naturelle »[1].

Selon les formulations avicenniennes au contraire, l'union avec le corps ne supprime point pour l'âme l'exercice de son auto-intellection d'esprit pur. L'âme emprisonnée dans le corps, si elle sait se purifier des attaches corporelles et les dépasser, reste capable non seulement de s'expérimenter elle-même comme pur sujet d'existence, mais de se connaître, sous la lumière de l'Intellect agent, en sa substance intelligible[2]. Et cette connaissance-là, loin d'être à contre-pente de son mode normal de connaître, en serait, dans sa ligne propre, l'épanouissement. Elle se situerait dans la ligne même du discursus dialectique par lequel l'âme s'élève d'étape en étape, de la saisie des formes universelles sublunaires aux formes du monde intelligible pur, et à Dieu. Si bien que ce mode discursif de connaître, discursus s'affinant et s'extasiant, selon

---

[1] Voir l'étude ci-dessus citée de M. Jacques Maritain et les travaux de M. Olivier Lacombe, *Sur le yoga indien* (*Études Carmélitaines,* oct. 1937) et *Un exemple de mystique naturelle : l'Inde* (Id., octobre 1938).

[2] *Shifā', De An.,* V, 6, f. 25, v. *b.* On songe au fameux texte de *En.,* IV, 8, 1 : « Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps, étranger à toute autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible » (trad. Bréhier). Cf. *pseudo-Théologie d'Aristote :* « Souvent je me suis retiré en moi-même et dépouillé de mon corps, et je suis devenu comme une substance séparée, sans corps, et je rentre en moi-même, revenant à mon être même, m'évadant de toute autre chose » (p. 8). C'est que, pour Ibn Sīnā, l'âme, tout comme le Premier, et comme toutes les Intelligences séparées, est à la fois, sous la lumière de l'Intellect sublunaire, *ʿaql, ʿāqil* et *maʿqūl.* N'est-ce pas cependant son « je » existentiel (*anniyya*) que « l'homme volant » saisirait directement (cf. *Ishārāt,* p. 119)? On voit ici comment un mouvement d'authentique « mystique naturelle », et donc de nescience fruitive intellectuelle, a été dérivé vers la recherche d'une saisie intelligible.

que l'« instrument» (*āla*) de l'âme [1]. L'union avec le corps est profitable à l'âme [2], mais le corps lui est une prison, une cage [3]. Elle est esprit, et elle est bien au plus bas degré de la hiérarchie des esprits. La postulation de sa nature cependant n'est pas d'être unie au corps, — et l'on sait les perturbations embarrassées introduites dans les thèses avicenniennes par la crainte de nier officiellement le dogme coranique de la résurrection de la chair [4]. La postulation de la nature de l'âme est de rejoindre le monde des substances séparées, auquel elle appartient de droit, et de vivre de leur vie.

Si nous admettons, avec les traditions aristotéliciennes et thomistes, que l'âme humaine, esprit, mais le plus faible des esprits, est faite par nature pour vivre unie au corps qu'elle informe d'une union non accidentelle mais substantielle, nous devons en conclure que l'âme gardera ce pouvoir d'auto-intellection qui est celui de tout esprit; mais que, pour l'âme humaine unie au corps, ce pouvoir n'existera que radicalement, et sera lié en son exercice tant que l'âme n'est pas, par la mort, séparée du corps qu'elle informe, autrement dit tant que sa connaissance intellectuelle même doit avoir pour base la connaissance sensible. Elle ne peut se connaître intellectuellement qu'à travers les actes de ses facultés. La connaissance directe d'elle-même qu'elle peut normalement avoir n'est plus d'ordre intellectuel : c'est cette obscure connaissance expérimentale qu'à travers ses actes toujours, l'homme acquiert de son moi incommunicable [5]. Il est vrai que l'âme humaine

---

[1] Ainsi, *Ishārāt,* p. 176, etc.

[2] *Shifa', De An.,* V, 3, f. 24, r. *a,* et la *Qaṣīda fī l-nafs* (*Manṭiq,* intr. p. 13-24).

[3] Cf. ce même poème et la *Risālat al-ṭayr,* éd. Mehren (*Traités Mystiques*), 1891.

[4] Question déjà étudiée ap. notre *Pensée avicennienne,* II, p. 699-707. Depuis lors, nos conclusions (pas de résurrection des corps dans le système avicennien) ont été singulièrement renforcées par la connaissance de la *Risālat al-aḍḥawiyya,* ci-dessus mentionnée, et dont le R.P. Anawati prépare en ce moment une traduction française.

[5] « L'expérience [que l'âme] a d'elle-même par réflexion sur ses actes. Car il s'agit en cela d'une véritable expérience, atteignant dans son existentialité singulière le principe de mes opérations singulières ». (Jacques Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* chap. III « L'expérience mystique naturelle et le vide », p. 151. Voir également tout le passage p. 151-154).

unie[1], elle sera sujette donc, *in aeternum*, ou d'une jouissance et béatitude d'ordre intellectuel, si elle a su s'élever suffisamment sur terre à la connaissance des intelligibles[2], ou peut-être d'une apparence de jouissance sensible (imaginative en fait, grâce à l'aide des Âmes et Corps célestes), s'il s'agit d'esprits faibles mais bien intentionnés[3], — ou enfin de souffrances et malheurs d'ordre intellectuel, bien que pouvant apparaître eux aussi comme d'ordre sensible, si l'âme s'est volontairement détournée de son bien propre[4]. Une purification progressive dans l'au-delà, pour les âmes droites mais insuffisamment éclairées, reste possible[5].

On sait que les deux courants aristotélicien et platonicien[6] se sont intimement mêlés dans l'anthropologie aussi bien que dans la noétique avicenniennes. L'âme est forme du corps, selon le mot-à-mot d'Aristote, sans doute (comprenons ici : perfection)[7], mais le corps n'est

---

[1] Pour le principe d'individuation chez Ibn Sīnā (*materia signata determinata*), cf. par ex. *Ishārāt*, p. 98. Voir réf. du *Shifā'* et analyses ap. M.-D. Roland Gosselin, *Le De Ente et Essentia*..., p. 59-46.

[2] Cf. *Najāt*, p. 295.

[3] Ibn Sīnā s'abrite ici derrière l'opinion de «certains savants», *Najāt*, p. 297, *in fine*, et *Ishārāt*, p. 196, 2e §.

[4] Cf. *Najāt*, p. 294-295 et 298.

[5] Cf. *Ishārāt*, p. 196, 1er et 2e paragraphes : avec rejet de toute théorie de transmigration ou de métempsychose (cf. *Najāt*, p. 189). Cf. encore *Gloses*, p. 43. La réfutation de la métempsychose est particulièrement nette dans l'ésotérique *Risālat adḥawiyya fī amr al ma'ād*, publiée pour la première fois au Caire par M. Sulaymān Dunyā (1368/1949), spécialement, p. 41 et ss.

[6] Voir *En.*, IV, 8, 1, le rappel des théories de Platon sur l'âme. Cf. *Pseudo-Théologie d'Aristote*, p. 9-10.

[7] Cf. *Shifā'*, *Met.*, V, 3, f. 88, r. *a* (II, p. 495). Mais Avicenne ne l'entend pas au même sens qu'Aristote. Nous sommes ici d'accord avec M. Et. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, *Archives*, 1929, p. 51 et avec le P. Roland-Gosselin, *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne*, *Mél. Mandonnet*, 1930, t. II, p. 51-52 : au contraire de M. I. Madkour et de Mlle Goichon, qui s'en tiennent au mot-à-mot des textes. Voir les correctifs apportés à «âme forme du corps» par ex. par *Ishārāt*, p. 219, et correctifs qui vont en définitive en un sens platonisant plus qu'aristotélicien.

III

FONDEMENT ET MOTEUR DE LA CONNAISSANCE MYSTIQUE

Nous commençons à dégager l'originalité propre des théories mystiques d'Ibn Sīnā. Saisie par voie intellectuelle du monde des intelligibles, et, au sommet, rencontre de l'irradiation venue du Premier, — comme chez Plotin. Mais saisie qui s'opère non point, comme chez Plotin, en un au delà de la Pensée qui pense, mais par un regard qui actualise ce qu'est en réalité la connaissance intellectuelle humaine.

Nous venons de voir, selon l'ensemble de la pensée avicennienne, la possibilité de droit de cette connaissance mystique. Mais quel est le fondement de sa possibilité de fait?

Il semble qu'Ibn Sīnā ait pris clairement conscience d'un double facteur : l'un nécessairement lié à ce qu'est, comme telle, la nature de l'âme ; l'autre, nécessairement lié à l'ordre des relations ontologiques qu'en raison de l'amour de tout être pour son principe, l'âme ne peut pas ne pas avoir avec les substances séparées.

La nature de l'âme et son auto-intellection

L'âme humaine est une âme raisonnable (*nāṭiqa*), substance spirituelle une [1], et qui, en son unité, est « source de facultés multiples » [2]. Ses fonctions végétatives et sensitives sont en dépendance de son union avec le corps, et disparaîtront quand la mort dénouera cette union. Mais l'âme elle-même, nature spirituelle simple, est immortelle et survit au corps [3]. Individuée par la matière corporelle à laquelle elle est

---

[1] *Shifā', De. An.*, I, 3 *f.*, 3, v. *b* (I, p. 286). Cf. *Najāt*, p. 189-192.

[2] *Shifā', De An.*, V, 7, f. 27, r. *a* (I, p. 362).

[3] Entre autres, chap. déjà cité de *Najāt*, p. 185-189.

dernière se situe alors dans une ligne intellectuelle toujours, mais dans un au delà de la pensée, l'état même de l'Un plotinien, la pensée qui ne pense pas [1]. Elle reste possible dans la mesure où l'âme se perd comme moi psychologique, pour devenir ce qu'elle est en réalité dans la sur-conscience de l'Un. Il s'agit bien là d'un nouveau mode de connaissance, point de rebroussement ou rupture de niveau, mais dont le fondement conceptuel demeure le monisme de l'être et l'identité de nature de l'âme et de l'Un. Son objet n'est point les profondeurs d'un Dieu personnel et caché, mais cet absolu qu'est la trace de l'Un, présent dans l'âme par nature.

Le Dieu d'Ibn Sīnā n'est pas la Pensée qui ne pense pas de Plotin, mais la Pensée qui se pense d'Aristote [2]. Nous retiendrons pour l'instant que, dans la connaissance mystique avicennienne, la résorption de la dualité du connaissant et du connu s'opère aussi, — mais par la simple perte du regard réflexe de l'âme sur elle-même, et non point par une transformation ou ontologique ou intentionnelle. L'âme, actualisant sa pure passivité, s'extasie, par son contact avec l'Intellect du Tout, en la lumière réflétée de l'Être nécessaire lui-même.

---

[1] L'Un — et le Bien — sont au delà de la pensée. Voir par ex. *En.*, VI, 7, 40 ; de même : VI, 9, 6 ; VI, 7, 37, 41, etc.

[2] *Ἡ νόησις νοήσεως νόησις* (Aristote, *Métaph.*, λ, IX, 1074 *b*, 34-35. Cf. واجب الوجود (...) انه بذاته عقل وعاقل ومعقول (...) فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة (Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 243 et 245).

Ainsi donc, il y a connaissance mystique quand les *species* intelligibles infusées dans l'intellect humain sont non plus les seules formes universelles du monde matériel, mais les formes pures des substances séparées, et, au sommet, cette connaissance du Premier que possède, comme de sa source immédiate, l'Intellect du Tout. Mais le mode de connaissance ne change intrinsèquement pas : il s'agit toujours de *species* intelligibles infuses, et passivement reçues. L'union est une vision, mais non transformante.

On voit ici les rapports d'Ibn Sīnā et de ses grands devanciers grecs. Une connaissance proprement mystique n'apparaît pas chez Aristote lui-même. La contemplation (*θεωρία*) de la vérité dont il faisait le but suprême du sage[1], car « l'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque chose de divin »[2], reste d'ordre philosophique, semble-t-il bien, au sommet, à l'épanouissement suprême de la recherche discursive[3]. Car la connaissance humaine normale est de mode abstractif, et Dieu, cause finale, est objet d'amour pour l'homme, tandis que celui-ci ne saurait être objet d'amour pour Dieu. Mais, à supposer, à l'intérieur des mêmes principes noétiques, l'irruption de l'amour gratuit d'un Dieu personnel, voici qu'à l'être intentionnel de connaissance pourrait, devrait correspondre un être intentionnel d'amour, et l'âme, surélevée par la grâce divine pourrait, par le moyen formel de l'amour, pénétrer les profondeurs de Dieu. Nous serions en ce cas au delà du climat aristotélicien.

La théorie néoplatonicienne, elle, tout en gardant les cadres noétiques aristotéliciens, les interprète en conformité avec les bases métaphysiques qui lui sont propres, et postule, pour la connaissance mystique, une identité du connaissant et du connu d'ordre ontologique[4]. Cette

---

[1] *Eth. Nic.*, X, cap. 7 et 8. On sait la précision apportée par *l'Eth. Eud.* (1249, *b*, 20) : « le culte et la contemplation de Dieu. »

[2] *Eth. Nic.*, X, 7, 7-8.

[3] Une reprise, sous le mode théorétique parfait, des vérités obtenues en mathématiques et en métaphysique (« et peut-être, ajoute W.-D. Ross, en philosophie naturelle », *Aristote*, éd. Payot, Paris, 1930, p. 325).

[4] Thèse explicitement reprise par la *pseudo-Théologie d'Aristote*, p. 8 : فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا...

l'illumination[1]. Et dès lors, leurs connaissances intellectuelles, en mettant les choses au mieux, restent limitées aux formes universelles du monde sensible. Mais les âmes qui, soit par nature comme les prophètes, soit par leur aspiration propre et l'ascèse voulue (je reviendrai tout à l'heure sur l'une et l'autre), se montrent aptes à transcender le monde sublunaire, ces âmes-là recevront les lumières infusantes du monde des purs intelligibles.

Et ici, en raison de l'intercommunication continuelle des substances séparées, l'entrée de l'intellect humain dans la vie du monde intelligible va lui permettre de recevoir l'illumination non plus du seul Intellect agent de la sphère de la lune, mais des autres substances séparées aussi, et, donc, *in globo*, de l'Intellect universel[2]. C'est par lui, nous dit Avicenne, que le prophète ou le gnostique consomment leur union avec l'Être nécessaire, le Premier, la Vérité[3]. C'est en cela, illumination par l'Intellect universel et l'Intellect du Tout et non plus par le seul Intellect agent de la dernière sphère, que le mode de la connaissance mystique diffère tout de même du mode de la connaissance ordinaire. Mais la nature de l'illumination demeure, de soi, semblable.

---

[1] C'est le degré d'illumination atteint sur terre qui commandera nécessairement le sort futur des âmes comme esprits après leur séparation du corps. Cf. ci-après, p. 32 et références.

[2] C'est-à-dire l'ensemble des Intelligences séparées, avec référence spéciale à l'Intellect du Tout, premier causé. Cf. l'expression plotinienne déjà citée : «l'être qui voit [...] est avec [l'objet de sa contemplation], comme s'il avait fait coïncider son propre centre avec le centre universel» (*En.*, VI, 9, 10).

[3] Pour désigner Dieu, l'expression «Être nécessaire» *wājib al-wujūd* (ou *al-wājib*) est peut-être la plus caractéristique du vocabulaire avicennien. Elle se retrouve tout au long de ses œuvres. L'expression «le Premier», *al-awwal*, est fréquente aussi. Elle évoque en un sens l'Un plotinien, mais en mettant l'accent non plus sur l'ineffabilité, mais sur Dieu comme source (nécessaire) de l'émanation. A distinguer le «Premier causé», *al-ma'lūl al-awwal*, ou Premier Intellect. Le terme *al-ḥaqq*, «la Verité», habituel aux ṣūfis, sera employé de préférence par Ibn Sīnā dans sa *description* des états mystiques (*Ishārāt*, p. 205-206). Nous le retrouvons déjà comme attribut de l'Être nécessaire, ainsi *Najāt*, p. 229, avec, de ce point de vue, une faveur marquée pour *al-ḥaqīqa* (*ibid.*). Par contre l'Un (que la *pseudo Théologie d'Aristote*, p. 136 et suivantes, traduit par الواحد المحض) ne semble pas appartenir au vocabulaire avicennien.

ontologique et noétique, et qui ne cessent de se communiquer les unes aux autres, de se pénétrer les unes les autres [1].

Or, il est de la nature des intellects humains, dernier degré du *fayḍ*, du flux émané de l'Être Premier, — et qui ne sont passifs, et multiples au sein de la même espèce humaine, et mêlés à la matière, que parce qu'ils sont à ce dernier degré de l'émanation, — il est de leur nature d'être en communication avec le dernier Intellect agent, et de recevoir de lui leur actuation par l'infusion de leurs espèces intelligibles. Mais dès lors qu'ils sont ainsi en communication avec lui, et de même nature que lui, il est bien évident qu'ils en peuvent recevoir non seulement les formes universelles du monde sublunaire, mais la connaissance des formes séparées, la connaissance du monde intelligible tout entier. Participant de cette connaissance, l'intellect humain purifié deviendra apte, comme toute substance intelligible, à recevoir les irradiations de l'Être premier [2].

Or, tel est l'objet même de la connaissance mystique chez Ibn Sīna. Nous voyons aussitôt que le *mode* de cette connaissance est en parfaite continuité avec celui de la connaissance intellectuelle ordinaire. Ce qui la distingue de celle-ci, ce n'est pas à vrai dire son mode, c'est son objet [3]. Les âmes non mystiques, non « gnostiques », ne se soucient pas de ce monde intelligible des substances séparées, ou, si elles en prennent connaissance, ce n'est qu'indirectement, à travers ce que leur en disent ceux qui « savent ». Au vrai, ce n'est qu'à l'occasion de la connaissance sensible en laquelle elles sont immergées, qu'elles se tournent, parfois, faiblement, vers l'Intellect agent pour en recevoir

---

[1] En ce sens, les postulations générales de la pensée avicennienne préfigureraient bien la future philosophie de l'*ishrāq*.

[2] وان كان القبول لا يقع الا بتوسط الايصال ، وهو رفع توسط الحجب ، فيكون التوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية الى أقصى ما يصح أن ينالها نيل المعرفة ، وإن كثرت المتوسطات ، سرياناً هاتكاً للحجب . (*Gloses, op. cit.*, p. 52)

[3] La même remarque vaudrait pour la mystique de Fārābī. C'est sans doute ce qu'entend M. Ibrahim Madkour en parlant de « mystique rationaliste » (*La place d'al-Fārābī*, p. 186). Cf. du même auteur, *Fī l-falsafa l-islāmiyya*, Le Caire, 1327/1947, p. 48-54.

intelligences[1]. Or, chaque Intellect agent se connaît lui-même directement et exhaustivement, et connaît l'Âme et le Corps célestes qui de lui émanent. Il connaît, comme sa source d'être immédiate, l'Intellect agent du degré supérieur au sien, — et à travers lui, donc, l'Âme et le Corps célestes correspondants, et l'Intellect agent dont celui-ci est émané, et ainsi de suite jusqu'au Principe Premier. Principe Premier qui se manifeste directement, comme sa source, à l'Intellect du Tout, et médiatement mais sans voile, à travers la dialectique ascendante des lumières, à tout Intellect séparé[2]. Et chacun d'eux connaît, sous forme universelle, les degrés d'êtres inférieurs du monde de la génération et de la corruption. A travers les dix (ou neuf[3]) Intellects agents, il y a, dans le macrocosme avicennien, comme un double et continuel mouvement de montée et de descente de lumières infusantes et infusées, irradiantes et irradiées, qui sont le flux créateur lui-même, en son double aspect,

---

[1] *Najāt*, p. 193.

[2] ولما [المبدع] تجلى للعقل عقله العقل وعقل ذاته وعقل منهما كل شيء دفعة لا بطلب ولا فكر (*Gloses sur la Théologie d'Aristote*, publiées par M. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, dans son *Arisṭū ʿind al-ʿArab*, Le Caire, 1947, p. 60).

[3] Ibn Sīnā semble avoir hésité sur ce point. Sa pensé la plus nette distingue : l'Intellect du Tout (de la sphère non constellée), celui de la sphère des étoiles fixes, ceux des sphères des sept planètes, et enfin l'Intellect du monde sublunaire, auquel correspond non point une Âme et un Corps célestes, mais la multiplicité des âmes et corps humains, des âmes des brutes et des végétaux, des corps des brutes, des végétaux et des êtres organiques non animés. Cf., en rapprochant les textes, *Tisʿ rasāʾil*, p. 58-59, *Najāt*, p. 273, *Ishārāt*, p. 174-175. Un texte (*Ziyāra*, début, — édition Mehren, 1894) ne compte que 8 Intellects séparés, d'autres n'en mentionnent que 9, semblant faire de l'Intellect de la sphère de la lune l'Intellect séparé des âmes humaines. Mais le texte *Ishārāt*, p. 174, dirime le débat. Une certaine obscurité reste dans la cosmologie avicennienne : pour quelle raison le *fayḍ*, le flux émané nécessairement de l'Être premier, s'arrête-t-il à ces 10 Intellects? (Cf. Djémil Saliba, *Études sur la métaphysique d'Avicenne*, édition P. U., Paris, 1926, p. 152 et suivantes). Il semble bien qu'il s'agisse ici d'une explication a posteriori. Chaque Intellect séparé correspond à un mouvement. Or, nous avons, selon la cosmologie du temps, le mouvement du Ciel tout entier, le mouvement de chacune des 8 sphères célestes, le mouvement du monde sublunaire. Le strict déterminisme existentiel d'Ibn Sīnā ne nous paraît pas avoir évoqué de raison à priori.

à leur existence singulière dans le monde « de la génération et de la corruption » (*kawn wa fasād*). Il ne s'agit pas seulement d'une existence abstractive dans un intellect qui appréhende et connaît ; il s'agit d'une existence causative non dans un monde d'idées platoniciennes, mais dans un Intellect séparé en qui passe la lumière infusante et informante du Principe Premier.

Mais au-dessus de cette existence en exemplarité des formes sublunaires, est le monde des Âmes célestes, et surtout des « quiddités complètement pures de matière », Intellects actifs, au sommet l'Intellect universel ou Intellect du Tout [1], et enfin le Premier (*awwal*), l'Être nécessaire par soi, Dieu. Intelligibles en soi, qui sont, par essence, des

---

[1] Le vocabulaire est ici quelque peu flottant. Dans la *Risāla fi l-ḥudūd* (*Tisʿ rasāʾil*, p. 81-82 ; traduction de Mlle Goichon, *Introduction à Avicenne*, p. 52-54) Ibn Sīnā précise que l'Intellect du Tout (*ʿaql al-kull*) est le premier *ʿaql*, ou « premier causé (*maʿlūl*) » en tant qu'ayant la connaissance universelle des choses ». Il existe réellement, et peut s'entendre aussi de la « totalité des essences pures de toute matière sous tous les rapports » . جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات
L'« Intellect universel », lui, serait un terme générique « se disant de beaucoup d'intelligences qui diffèrent numériquement des intelligences appartenant à des personnes humaines » المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التى لأشخاص الناس .
Il n'existe que conceptuellement فى التصور . (Distinctions analogues pour Âme universelle ou Âme du monde, et Âme du Tout : Âme de la première sphère céleste émanée du premier *ʿaql*, ou ensemble des Âmes célestes. Serait à mettre en références avec l'Âme du monde stoïcienne, que n'admettrait pas Ibn Sīnā, et la troisième hypostase plotinienne, dont la notion est très proche). Parfois, ainsi dans la *Risāla fi l-ʿishq* (édition Mehren, p. 23), l'Intellect universel semble bien désigner l'Intellect supérieur, premier causé. Mais le plus souvent, l'Intellect universel garde sa valeur de « terme générique ». C'est avec l'ensemble des Intellects séparés que le prophète ou le saint, soit par la révélation prophétique (*waḥy*), soit par l'inspiration privée (*ilhām*), est mis en communication. Cf. ci-après. Ibn Sīnā, en tout cas, précise que l'Intellect universel n'est pas Dieu, contre Aristote et Alexandre d'Aphrodise (entendons pour le premier : Aristote lu et interprété par Alexandre), dit-il dans son fameux commentaire allégorico-philosophique de la sūrate *al-Nūr* (*Coran*, 24, 35). (*Risāla fī ithbāt al-nubuwwāt*, ap. *Tisʿ rasāʾil*, p. 126-127). Voir commentaire de la même sūrate ap. *Ishārāt*, p. 126.

déverse les formes dans les matières prime et seconde préparées à les recevoir, comme nous l'avons vu, par les sphères célestes. Dans l'ordre noétique, c'est lui qui, par son éclairement, infuse les formes ou *species* intelligibles dans l'âme humaine. Car celle-ci, provisoirement liée à une matière corporelle, apte à l'accueillir de par sa «forme de corporéité»[1], et dont elle est l'entéléchie, reçoit en propre, grâce à cette union, un intellect possible, individué, et qui le demeurera une fois l'union rompue par la mort[2].

Donc : passivité de l'âme dans son acte même de connaissance intellectuelle. Et, au contraire d'Aristote, aucune postulation d'un ordre intentionnel. Les *species* intelligibles (*impressae*) ne sont pas la chose même sous un certain mode. En langage avicennien, parfaitement fidèle en cela à l'inspiration platonicienne, il serait plus juste de dire que ce sont les choses matérielles qui sont la participation des formes universelles[3]. Et la connaissance intellectuelle est parfaite quand l'intellect possible devient le pur réceptacle des formes intelligibles.

Mais, entre les formes intelligibles, une hiérarchie, certes s'affirme. Les formes universelles du monde sublunaire n'existent en ce bas-monde que mêlées à la matière, et leur existence dans la connaissance qu'en a l'Intellect agent, et qui est leur existence comme cause exemplaire, est à coup sûr, pour Avicenne, supérieure en degré ontologique

---

[1] *Ṣūra jismiyya,* ou «forme corporelle», *jismāniyya.* Cf. entre autres *Najāt,* p. 201-203, *Shifā',* Met. II, 2, f. 75, r. *b* (II, p. 409), etc. On connaît les discussions du moyen âge latin sur les «forme de corporéité» et «forme spécifique» (*ṣūra naw'iyya*) avicenniennes.

[2] Entre autres *Najāt,* p. 185-189, et les chapitres du *Ma'ād, id.,* p. 291 et suivantes.

[3] Ce point de vue tout platonicien justifie, en quelque sorte, la conception avicennienne de la connaissance divine des singuliers. Dieu (et chaque Intellect séparé en tant qu'il communique le flux émanateur, et donc à sa place dans la hiérarchie des Intelligibles purs) connaît les choses particulières, *juz'iyya,* «en tant qu'elles sont universelles» من حيث هي كلية (*Najāt,* p. 247), c'est-à-dire, du point de vue avicennien, à la mesure même de la vérité ontologique, et avec toutes leurs particularités, mais non *selon* leurs particularités. C'est un peu la différence de l'ἐπιστήμη et de la δόξα platoniciennes. Cf. notre *Pensée avicennienne, Rev. thom.,* juillet-septembre 1939, p. 563-575.

infléchie en un sens moniste et platonisant par la *pseudo-Théologie,* ne pouvait que s'amenuiser de plus en plus, absorbée par les thèses personnelles d'Ibn Sīna, telles que le *Shifā'* déjà les suggère.

Nous avons donc : dans le *Shifā',* juxtaposition des deux thèses, en deux traités différents. Dans la *Najāt,* maintien du cadre aristotélicien, mais par incidences, dans le traité métaphysique. Dans les *Ishārāt* enfin, affirmation de la thèse personnelle seule, précisée par la claire vue que l'âme humaine *ne devient pas* l'intellect acquis (formes intelligibles sous la lumière de l'Intellect agent), et application de cette thèse à la connaissance mystique. Il n'y a donc point rétractation, mais prise de conscience plus audacieuse d'une thèse présentée comme originale. Nous avons là une excellente illustration de ce mouvement de pensée qu'Ibn Sīnā, dans la préface de la *Logique des Orientaux,* nous décrit comme sien [1]. Il est d'ailleurs caractéristique que l'ouvrage où s'affirme sans contre-partie la non-identité (ontologique) du connaissant et du connu, les *Ishārāt,* soit en même temps celui où notre auteur consacre tout un chapitre à la description des « états » mystiques.

Le monde des substances séparées [2]

De ce rappel sommaire de la noétique avicennienne, nous retiendrons avant tout l'état de réceptivité de l'âme humaine dans la connaissance intellectuelle. C'est que l'Intellect agent est le « donateur des formes », et il l'est à un double titre. Dans l'ordre ontologique, c'est lui qui

---

[1] Préface de *Manṭiq al-mashriqiyyin,* p. 2-4. C'est par suite du crédit dont jouit Aristote qu'Ibn Sīnā s'était appliqué à ne livrer que l'aspect le plus aristotélicien de ses thèses personnelles, apte à satisfaire « le vulgaire philosophant ». Mais il va maintenant révéler sa vraie pensée.

[2] C'est le même terme *mujarrada* qui qualifie, selon les cas, la forme intelligible enrobée dans le sensible, et que dégage la lumière de l'Intellect agent, et la forme intelligible de soi, « pure de toute matière ». M. I. Madkour a bien fait, à propos de Fārābī, la distinction (*op. cit.,* p. 140), mais il a intervertit les termes français. Une forme « abstraite » doit s'entendre abstraite du sensible, et non intelligible existant de soi sans matière. Ibn Sīnā désignera plus volontiers par *mufāriqa* l'âme humaine séparée.

du pensant et du pensé», et d'autre part «la science en acte est identique à son objet». Que cette identité ne soit pas d'ordre ontologique, mais de l'ordre qui sera appelé plus tard «intentionnel», il n'est que de se référer à la notion aristotélicienne de l'universel pour s'en convaincre. L'universel seul peut être objet de science, et c'est à partir de la connaissance sensible que l'universel, qui n'existe pas en soi, est abstrait du particulier [1]. «L'intellect se comporte par rapport aux intelligibles de la même façon que la faculté sensitive envers les sensibles» [2], étant bien entendu qu'il s'agit là d'un rapport analogique, et que la pensée est, par nature, autre que la sensation [3]. Et l'on sait le doute élevé par Aristote sur la possibilité pour l'intellect humain de connaître en son essence l'Intellect agent [4].

La noétique aristotélicienne postulait une identité d'ordre non ontologique. Si la noétique et la cosmologie d'Avicenne avaient voulu admettre une identité, celle-ci n'aurait pu être qu'ontologique. Mais elle eût été en contradiction avec la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres causés, si nettement affirmée que l'existence devient, pour Ibn Sīnā, comme une sorte d'accident de l'essence, reçue *ab extrinseco* [5]. Pour éviter cette contradiction, il fallait donc, se refusant à l'identité, s'en tenir à une relation de contenant à contenu. Les expressions «le devient en quelque sorte (*mā*)», ou «sont une seule chose ou presque (*qarīb*)» paraissent moins des formules restrictives que de simples redites des sources. Dès lors, cette influence aristotélicienne,

---

[1] «C'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent», etc. (Περὶ ψυχῆς, III, 8, 432 *a*).

[2] *Id.*, III, 4, 429 *a*.

[3] *Id.*, III, 3, 427 *a*.

[4] *Id.*, III, 7, 431 *b*.

[5] Je ne reviendrai pas sur cette thèse, l'une des plus étudiées et des plus utilisées d'Ibn Sīnā. Cf. en particulier M. D. Roland-Gosselin, *Le «De Ente et Essentia» de S. Thomas d'Aquin* (Bibl. thom., Le Saulchoir, 1926), en particulier p. 150-156, l'ouvrage déjà cité de Mlle Goichon (*Distinction*), spécialement l. 1, chap. iii, et pour les rapports des thèses avicenniennes et thomistes, A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (édition Vrin, Paris, 1931), chap. v. — Je serais d'accord avec Mlle Goichon pour nuancer assez fortement l'extrinsécisme avicennien.

Et donc : la jouissance propre qui nous vient de ce que nous intelligeons est plus forte que la jouissance de ce qui nous vient de ce que nous éprouvons par le sens ; — il n'y a point de proportion de l'une à l'autre». Et, plus nettement encore : « L'intellect, l'intelligé, et l'acte d'intellection, sont une seule chose ou presque» [1].

Y a-t-il contradiction? Pris à la lettre, ces derniers textes évoquent, en effet, une théorie de la connaissance en concordance avec l'état terminal plotinien, — l'identité ontologique. Et l'on comprend que les éditeurs musulmans de la *Najāt,* pour laver leur auteur de toute accusation de *ḥulūl,* aient pris soin de nous avertir en note que ce passage-là a été abandonné et réfuté dans les *Ishārāt* [2]. Faut-il, avec eux et avec M. Massignon [3], faire du passage en question des *Ishārāt* [4], une rétractation de la *Najāt?* A mon sens, ce serait trop dire, avant tout pour cette simple raison que les *Ishārāt,* nous l'avons vu, ne font ici que confirmer le *Shifā'*.

Plus profondément : ces quelques lignes de la Métaphysique de la *Najāt* (et le passage correspondant de la Métaphysique du *Shifā'*) ne seraient-elles pas la reprise non tant d'un thème plotinien délibérément adopté, que de schèmes aristotéliciens insuffisamment compris? Aristote avait enseigné que l'intellect patient, quand il est actué par l'intellect agent, devient ce qu'il connaît, car, d'une façon générale, l'intellect en acte est identique à son objet même [5]. D'une part, « il y a identité

---

[1] العقل والمعقول والعاقل شیء واحد او قريب من الواحد . *Id.*, p. 293.

[2] *Najāt,* note des pages 246 et 293 (1re édition, note des pages 402 et 481).

[3] ***Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islām,*** édition Geuthner, Paris, 1939, p. 188. Ce qui serait nié ici, ce ne serait pas l'expérience mystique (surnaturelle) par union intentionnelle d'amour, dont la notion même ne semble pas envisagée; mais l'identité présentée comme ontologique du sujet et d'un pur exister. Cf. ci-après.

[4] P. 178-182, ci-dessus citées.

[5] Περὶ ψυχῆς, III, 7, 431, *b*. Et « la science en acte est identique à son objet» (III, 5, 430, *a*). Voir encore III, 4 *in fine* (429 *b* - 430 *a*); et le grand texte de ***Métaphysiques,*** λ, 9, 1075, *a*, 2-4 « dans les sciences théorétiques, c'est la définition et l'acte de la pensée qui est l'objet véritable de la science. Puisque donc il n'y a pas de différence entre ce qui est pensé et la pensée pour les objets immatériels... » (traduction J. Tricot).

2

(y compris l'allusion à Porphyre) dans le *Shifā'*[1], et qu'il ne s'agit donc pas, absolument parlant, d'une thèse tardive, postérieure à la *Najāt*.

C'est bien de la théorie de la connaissance qu'il s'agit ici. Cela vaut-il contre une union mystique qui serait totale fusion? Certes, dès là que chez Avicenne la connaissance mystique sera de même mode que toute connaissance intellectuelle. C'est très nettement contre une identité ***ontologique*** du connaissant et du connu, et donc, pour lui, du mystique et de Dieu, qu'en a Ibn Sīnā. Nous retrouvons l'une des différences fondamentales déjà relevées en comparant l'état terminal du mystique chez Ibn Sīnā et chez Plotin (et Fārābī). Et c'est bien ce refus d'une identité ontologique en toute connaissance intellectuelle, et donc en la connaissance mystique, que Suhrawardī d'Alep reprochera à Ibn Sīnā comme une ignorance radicale de ce qu'est la vraie «philosophie orientale»[2].

On sent qu'Ibn Sīnā, au sein même de son monisme existentiel, a voulu sauvegarder l'individuation de l'âme humaine. Or, si nous interrogeons, non plus les chapitres sur l'Âme, mais les chapitres métaphysiques (*ilâhiyyāt*), nous trouvons dans le *Shifā'* et dans la *Najāt*, mais non plus dans les *Ishārāt*, une référence tout autre. Voici un texte caractéristique de la *Najāt*[3] :

« La saisie de l'intelligible par l'intellect est plus forte que la saisie du sensible par le sens; car l'intellect intellige et appréhende ce qui est permanent et universel, et s'unit à lui, ***et le devient en quelque sorte,*** et l'appréhende en son être même et non selon son apparence, — alors qu'il n'en est point de même du sens à l'égard du sensible.

---

[1] *De An.*, V, 6, f. 25, v. *b*, l. 27-61 (Téhéran, I, p. 358, l. 6-21). Ainsi : ... فانى لست أفهم قولهم ان شيئاً يصير شيئاً آخر [...] وأكثر ما هوس الناس فى هذا هو الذى صنف لهم ايساغوجى (*Isagoge*) وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية...

[2] Cf. l'introduction de M. Henry Corbin à sa remarquable édition des ***Opera metaphysica et mystica*** de Suhrawardī, t. I, Istanbūl, 1945, chap. II, § 2, et, dans le texte même, p. 195, note.

[3] ويجب ان تعلم ان إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس لأنه أعنى العقل يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس المحسوس واللذة التى تجب لنا بأن نتعقل ملائما هى فوق التى تكون لنا بأن نحس ملائما ولا نسبة بينهما . *Najāt*, p. 246.

l'être même du connu [1], car le connaissant, nature spirituelle, est déjà, par nature (ontologiquement), semblable à lui. C'est telles qu'elles existent dans l'Intellect agent, c'est-à-dire selon toute leur réalité, que la lumière de celui-ci fait apparaître dans l'intellect possible de l'homme les formes intelligibles enrobées dans la matière et obscurcies par elle. Et c'est, nous le verrons, la lumière même de l'Intellect universel, et du Principe premier, qui se déverse dans l'âme du « gnostique ».

Mais ici se pose une question d'exégèse textuelle. La théorie de la connaissance, telle que nous venons de la résumer, se trouve dans les traités sur l'âme et du *Shifā'*, et de la *Najāt,* et des *Ishārāt*. Bien plus, nous avons, non seulement dans les *Ishārāt,* comme on l'a dit, mais également et déjà dans le *Shifā'*, la condamnation expresse d'une théorie de la connaissance attribuée aux néoplatoniciens [2], spécialement à Porphyre, nommément désigné [3]. Dire qu'une chose «était une et qu'elle est devenue une chose autre, est une parole «sentimentale inintelligible». Car si chacune des deux choses existe, elles sont donc deux choses distinctes ; si l'une des deux est inexistante, elle a donc été anéantie (. . .) ; si elles ont été toutes deux anéanties, l'une n'est donc pas devenue l'autre» [4]. Je souligne que ce texte des *Ishārāt* a son répondant

---

[1] Les formes intelligibles sont considérées comme étant elles-mêmes «substance».

[2] Fārābī s'y trouverait visé quant à son identification de l'intellect humain et de l'intellect acquis, et son identité affirmée du connaissant et du connu. Mais il doit être distingué des philosophes auxquels Ibn Sīnā fait explicitement allusion, et pour lesquels «l'union de l'âme raisonnable avec l'Intellect agent consiste en ce qu'elle devient elle-même l'Intellect agent lui-même, parce qu'elle devient l'intellect acquis» قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير العقل المستفاد (*Ishārāt,* p. 179). Fārābī, comme Ibn Sīnā, met seulement l'âme en jonction (*ittiṣāl*) avec l'Intellect agent. On sait que sur ce point Ibn Rushd ira plus loin que ses devanciers orientaux.

[3] «Et parmi eux était un homme connu sous le nom de Porphyre (فرفوريوس) qui écrivit des livres sur l'intellect et les intelligibles»... (*Ishārāt* p. 180).

[4] ... قول القائل [...] انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان وان كان أحدهما غير موجود فقد [...] كان المعدوم [...] وان كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر... (*Ishārāt, ibid.* Voir tout le passage, p. 178-182.) Cf. *Shifā', De An.*, V, 6, f. 25, v. *b*.

connaissant et du connu étant affirmée par Fārābī, il est certain que le problème ne saurait avoir chez lui les mêmes résonances. En tout cas, il ne s'agit plus seulement, comme le suggérait Aristote[1], d'intelligibles abstraits. Il s'agit non moins, selon une référence platonicienne (plotinienne) des intelligibles préexistant dans le monde des substances séparées, des Intelligences agentes elles-mêmes[2]. Or, Ibn Sīnā, après avoir quelque peu hésité, comme nous le verrons, se refuse à admettre cette identification. Les formes intelligibles, qu'elles soient abstraites ou intelligibles pures, c'est-à-dire des « quiddités pures de toute matière et sans aucun lien avec la matière »[3], sont bien, chez lui, l'intellect acquis, *mustafād*. Porté par la tradition néoplatonicienne et fārābienne, il aura parfois tendance à dire que l'intellect (humain) en acte de connaissance devient l'intellect acquis, c'est-à-dire l'objet connu[4]. Souvent, il insistera avant tout sur l'identité intellect acquis et intelligibles[5]. Mais quand il prend une conscience plus claire de sa propre pensée, il nie explicitement que l'âme devienne l'intellect acquis[6]. Et ainsi l'exigeait, en bonne logique, la thèse déjà donnée par le *Shifā'* : l'âme (l'intellect possible) pur réceptacle des intelligibles préexistants, et restant toujours individuée sous l'illumination de l'Intellect agent.

On voit donc que nous n'avons affaire ici ni à la noétique aristotélicienne, ni à la noétique plotinienne. Il n'y a pas identité du connaissant et du connu selon un certain mode d'être. Il n'y a pas fusion ontologique non plus. Il y a réception du connaissant dans le connu, selon

---

(1) Περὶ ψυχῆς, III, 7, *in fine*.

(2) *Alfārābī's Phil. Abh.*, p. 45-46 (cf. Madkour, *op. cit.*, p. 140 et suivantes).

(3) فهو (العقل الفعال) انه جوهر صورى ذاته ماهية مجردة فى ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة. *Tis' rasā'il* (*fi l-ḥudūd*), p. 80.

(4) *Id.*, (*al-ṭabī'iyyat min 'uyūn al-ḥikma*), p. 34. ان يحصل للنفس المعقولات المكتسبة فتجعل النفس عقلا بالفعل ونفس ذلك العقل يسمى عقلا مستفادا..

(5) Ainsi, *Najāt*, p. 166.

(6) *Ishārāt*, p. 180. Mais bien avant ce texte, l'intellect acquis se définit avant tout comme un ensemble de formes dont l'intellect patient, de l'extérieur, reçoit l'empreinte. Ainsi, *Najāt*, p. 166, etc.

Cette théorie de la connaissance, et ses conséquences épistémologiques ou métaphysiques, se retrouvent, je ne dirais pas identiques, mais de plus en plus nettes à mesure qu'Ibn Sīnā prend conscience de ses positions personnelles, du *Shifā'* aux *Ishārāt*[1]. Son explication de la connaissance mystique tout naturellement s'y enracine : réceptacle ou miroir, l'âme est éclairée et reçoit les lumineuses formes intelligibles, elle ne se transforme pas en elles; si l'on peut dire qu'elle les devient, c'est par la pureté de son regard, qui ne se porte plus que sur elles, et sur elle-même, nous le verrons, en tant qu'intelligible, mais perd la conscience psychologique de sa propre existence comme réceptacle.

Ces thèses, à coup sûr, doivent beaucoup à Fārābī. Pour ce dernier aussi, l'esprit humain est un miroir où «s'impriment les formes intelligibles par émanation divine»[2]. Mais, ici, sous l'action de l'Intellect agent, l'âme se transforme. L'intellect possible qui, pour Fārābī, est probablement mortel, devient (ontologiquement) l'intellect acquis. Pour Ibn Sīnā, il n'y a pas transmutation. L'intellect possible, une fois individué, est assuré d'une immortalité personnelle[3]. Il ne saurait donc devenir ontologiquement l'autre. Il demeure lui-même et reçoit passivement l'autre.

En conséquence : chez Fārābī, l'âme *devient* l'intellect acquis[4]. Ce dernier est-il les formes intelligibles elles-mêmes? Cela est beaucoup moins sûr que chez Ibn Sīnā. Ou plutôt l'identité (ontologique) du

---

الصمات الى تأمّل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلاً عليه لـكن هذا الباب أوثق وأشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود... . Serait à mettre en regard le fameux argument des «l'homme volant», *Ishārāt*, p. 119-120 (cf. *Shifā', De An.*, I, 1, f. 2, r. *b* et V, 7, f. 27, r. *b*; I, p. 281 et 363).

[1] Cf. ci-après, le problème de ce qu'on a coutume d'appeler les «rétractations» d'Ibn Sīnā.

[2] *Alfārābī's Phil. Abh.*, p. 75 (texte traduit par M. I. Madkour, *La place d'Al-Fārābī*, p. 160).

[3] Cf. *Shifā', De An.*, V, 3, f. 24, r. *b* et v. *a*.

[4] *Phil. Abh.*, p. 46.

le voile aux yeux de l'intellect humain, mais la lumière de l'Intellect agent rend intelligible en acte ce qui ne l'était qu'en puissance pour l'âme humaine. Car les formes enrobées de matière n'existent comme intelligibles en acte qu'en tant qu'elles sont lumineuses, c'est-à-dire en tant que peut être saisie leur vraie nature : émanation irradiée (*tajallī*) de l'Intellect agent. Et les voir, c'est voir déjà, dans et par cette émanation, l'Intellect agent lui-même.

Aussi, à mesure que l'âme humaine apprend à se rendre indépendante du corps, elle apprend du même coup à transcender le sensible, et à recevoir et à voir non plus seulement les universels enrobés dans le sensible, mais les formes intelligibles pures, qui sont les Intelligences séparées. Sa face inférieure, tournée vers la matière, sera comme absorbée par la face supérieure, celle qui toujours regarde vers « en haut »[1].

C'est que l'idée d'être est l'objet premier de l'intellect[2]. Il la reçoit directement[3], non par une intuition abstractive fondée en un jugement, mais par une lumière effusante qui, par delà l'analogie de l'Être nécessaire et de l'être causé, lui fait atteindre une sorte d'univocité trans-métaphysique[4]. Si bien que, pour les intelligences humaines supérieures, habituées à transcender la connaissance sensible, une simple réflexion sur l'« état de l'être» (*ḥāl al-wujūd*) sera la meilleure des preuves de l'existence de Dieu[5].

---

[1] C'est ainsi que selon Fārābī, quand l'âme « sainte » regarde vers « en bas », elle ne cesse de regarder vers « en haut » (*Philos. Abh.*, p. 75). Chez Ibn Sīnā, il s'agit d'une capacité liée à la nature même de l'âme, c'est la fameuse théorie des « deux faces de l'âme » (cf. *Shifā', De An.*, I, 5, f. 5, v. *a, b;* I, p. 292). Serait à rapprocher de Plotin (*En.*, VI, 8, 8) : « toute âme a un côté inférieur tourné vers le corps, et un côté supérieur tourné vers l'intelligence. » Cf. passage correspondant de la *pseudo Théologie d'Aristote*, p. 84. Voir encore *En.*, III, 4, 3. (Théorie analogue chez saint Augustin.) — La théorie avicennienne des deux faces de l'âme fut célèbre au moyen âge latin; voir références ap. A. M. GOICHON, *Distinction*, p. 325, n. 6.

[2] Ainsi, *Shifā', Met.*, I, 6, f. 72, r. v.

[3] Cf. *Ishārāt*, p. 146.

[4] Cf. Et. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, p. 110-111.

[5] Voir *Ishārāt*, p. 146. تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن

les formes qui lui sont infusées par illumination. Quand elle veut les utiliser à nouveau, c'est à nouveau qu'elle les reçoit[1]. Et l'intellect agent séparé reçoit lui-même, de cette jonction avec l'intellect humain, sa pleine actuation illuminative[2]; car, de par sa nature même, il ne peut pas ne pas l'éclairer.

Il n'y a donc pas abstraction proprement dite. Il n'y a pas abstraction formelle. On pourrait dire qu'il y a abstraction totale de la matière opaque, en ce sens que cette dernière est comme transpercée par l'*ishrāq*, et que se produit l'apparition progressive, dans le miroir de l'âme, des intelligibles lumineux[3]. Il y a réception de lumière, et vision, en cette lumière, d'un universel, lumière lui-même, préexistant ontologiquement en une autre Intelligence, — celle même qui l'a infusé dans la matière sublunaire préparée par les Âmes et les Corps célestes[4]. On voit en quel sens cet universel, qui est la forme du sensible prétexte de la connaissance intelligible, pourra être dit « abstrait », *mujarrad*. Il existe en acte dans le « donateur des formes », la matière

---

[1] *Ishārāt*, p. 129.

[2] *Ibid.*

[3] « Abstraction » totale, opérée non directement par l'âme, mais par l'illumination de l'Intellect agent, qui chasse les ténèbres. Il suffit que l'âme humaine se laisse éclairer. Il lui sera alors possible de voir. C'est là ce que signifie « abstraire » pour elle. Exception faite de certains textes (*Shifā'*, *Najāt*) où se glisse un mot à mot plus aristotélicien, mais sans répondance vraie à la pensée originale et aux thèses définitives de notre auteur, nous ne saurions donc dire avec M^lle^ Goichon qu' « Ibn Sīnā paraît laisser à l'esprit humain sa faculté d'abstraire lui-même les intelligibles, tout en insistant sur la faiblesse, l'imperfection qui le rend pratiquement incapable d'user de son pouvoir sans un secours de l'Intellect agent » (*La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, édition Desclée de Brouwer, Paris, 1937, p. 308-309). C'est notre habituelle notion d'« abstraction » qu'il faut réviser ici, et qu'il convient d'entendre dans une ligne bien plus platonisante qu'aristotélicienne.

[4] Sur le rôle des Corps et Âmes célestes dans la préparation de la matière du monde sublunaire, et les rapports de cette préparation et de l'infusion des formes par l'Intellect agent séparé, cf. entre autres *Najāt*, p. 280-281, *Shifā'*, *Mét.* IX, 5 in principio (lith. Téhéran, II, p. 624-625). Voir à ce sujet l'argumentation de Ghazzālī (à propos de la résurrection des corps) *Tahāfut al-falāsifa*, éd. Bouyges, p. 334 et suivantes.

intelligibles enrobées de matière, imprime ces formes dans l'âme[1], et lui permet de les *voir* telles qu'elles existent réellement, c'est-à-dire dans l'Intellect agent. L'âme ne reçoit pas passivement comme le ferait un réceptacle obscur. Elle reçoit la lumière avec les formes, et voit dans le miroir d'elle-même les intelligibles lumineux. Elle participe en quelque sorte de la vision qu'en a l'Intellect agent, elle les reflète telles qu'ils sont dans l'Intellect agent, et donc selon leur pleine réalité ontologique.

Ainsi, ce n'est point *à partir de* la connaissance sensible que se forme la connaissance intelligible[2]. La connaissance sensible n'est que l'excitant, le prétexte, pour l'âme humaine, de se tourner vers la lumière qui lui vient du «donateur des formes»[3], et donc vers les intelligibles. Toute l'activité de l'âme consiste à acquérir la maîtrise, l'habitus (*malaka*) — cette *habilitas* avicennienne dont parlait le moyen âge latin — d'être en adhérence (*ittiṣāl*) avec l'Intellect agent[4]. Et quand l'intellect humain peut s'orienter à son gré vers ce dernier, il devient alors «intellect en acte» (*bi l-fiʿl*)[5]. Bien plus, l'âme ne conserve pas

[1] Cf. *Najāt*, p. 166, 192-193.

[2] Sur les relations du sensible et de l'universel chez Ibn Sīnā, voir les remarquables analyses de M. Et. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Archives 1927*, spécialement § 4, «Le sensible et l'universel», p. 125 et suivantes.

[3] *Wāhib al-ṣuwar* : par exemple, *Najāt*, p. 281, 283. C'est le *dator formarum* des traductions latines. Nous y reviendrons.

[4] Telle semble bien être la part d'«activité» (réelle) de l'âme dans l'acte du connaître : se disposer à recevoir la lumière, adhérer à elle.

[5] Pour la hiérarchie des intellects, matériel (*hayūlānī*), habitus (*bi l-malaka*), en acte (*bi l-fiʿl*), acquis (*mustafād*), saint (*qudsī*), cf. *Tisʿ rasā'il*, p. 120-132 («Sur la preuve des prophéties»), 79-80 («Épître des définitions», traduction A. M. Goichon «*Introduction à Avicenne*», Desclée de Brouwer, Paris, 1933, p. 31-32), *Najāt* (p. 165-166) et *Shifā'* correspondant, etc. Les trois premiers «intellects» sont des degrés de potentialité ou d'actuation de l'intellect patient (ou possible, *bi l-quwwa*). Nous verrons ci-après le problème posé par l'«intellect acquis». L'intellect «saint» (*Shifā', De An.*, V, 6, f. 26, v. *b*; *Najāt*, p. 167-168; *Ishārāt*, p. 127) est celui des prophètes et des saints, en son acte même d'adhérence à l'illumination venue de l'Intellect universel. Cf. autres références ap. notre *Pensée Avicennienne, Revue Thomiste*, octobre-décembre 1939, p. 711 et notes.

II

MODE ET OBJET DE LA CONNAISSANCE MYSTIQUE

Si nous n'en restons pas à une simple phénoménologie, la description des *Ishārāt* me semble exiger, pour être vraiment comprise, une référence d'ordre général à la noétique d'Ibn Sīna. Situons rapidement cette dernière.

La connaissance intellectuelle d'après Ibn Sīnā

Je ne traiterai ici que des aspects nécessaires à la compréhension des « thèses mystiques ». Aspects d'ailleurs centraux, où l'originalité d'Ibn Sīnā est manifeste ; et où il nous réserve la surprise de se séparer nettement sur un point, de son grand prédécesseur Fārābī.

Pour Ibn Sīnā donc, l'âme humaine, en son intellect possible (*bi l-quwwa*) actué par l'Intellect agent séparé (*ʿaql faʿʿāl*), est le ***réceptacle*** (***maḥall***) des formes intelligibles [1]. Elle ne les abstrait pas à proprement parler des formes sensibles. L'actuation opérée par l'Intellect agent ne consiste pas en une lumière donnée à l'âme pour qu'elle puisse abstraire les *species,* mais en une infusion de formes (*ṣuwar*) préexistantes en l'Intellect agent [2], et qui sont elles-mêmes lumineuses.

Nous devons faire attention ici à une nuance non négligeable de la pensée avicennienne. Il ne faut pas se représenter cette infusion de formes comme une sorte d'apport tout extrinsèque. Elle vient de l'extérieur certes, mais à la faveur d'un double éclairement (*ishrāq*) qui, illuminant d'une part l'âme elle-même, d'autre part les formes

---

[1] Cf. *Najāt,* p. 174-177, et texte correspondant de *Shifā', De Anima,* V, 2, f. 22, v. *b* (Téhéran, I, p. 348-349). « Réceptacle », idée que rend imparfaitement peut-être le *subjectum* des vieilles traductions latines.

[2] « Reste donc qu'il y ait une chose extrinsèque à notre substance, dans laquelle sont les formes intelligibles par essence ». فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات (*Ishārāt,* 129).

elle-même (...). Si l'on se voit soi-même devenir Lui, on se tient pour une image de Lui, l'on progresse comme une image jusqu'à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage».

Les ressemblances et différences avec la description des *Ishārāt* sont patentes. Il s'agit d'une vue, mais d'une vue sans dualité, qui n'est pas au sens propre «contemplation» (vision à distance), mais «désir d'un contact», et d'autres textes insisteront sur une expérience de «tact»[1]. La non dualité s'expérimente comme une transformation du soi conscient («il n'est plus lui-même») en sa vraie nature. L'image de l'Un qui est dans l'âme se transforme en son modèle, qui est la nature même de l'âme, et qui est l'Un.

Au terme, chez Avicenne comme chez Plotin, il n'y a plus de regard de l'âme sur l'âme. Mais pour le premier, l'âme est le miroir du Vrai; elle ne se regarde plus dans la mesure où elle est tout entière informée par la Vérité. Le miroir est devenu si pur qu'il est *comme* absent, *psychologiquement* résorbé par la parfaite irradiation de l'image. Chez Plotin, il y a comme une transformation par résorption d'ordre cette fois ontologique («lui-même n'est plus») : l'âme devient ce qu'elle est en la source même de son être. Pour Avicenne, l'union se fait dans et par le regard; chez Plotin, le regard s'extasie en désir de contact, — en tact.

---

[1] Contact, *ἁφή* (*En.*, VI, 9, 11). Le texte capital de V, 3, 17 se sert de la racine *ἐφάπτω*, et insiste sur l'ineffabilité de l'expérience. «Que parcourir de ce qui est absolument simple? Il suffit alors d'un contact intellectuel. Mais au moment du contact, on n'a ni le pouvoir, ni le loisir de rien exprimer; c'est plus tard que l'on raisonne sur lui. Il faut bien croire que l'on voit, lorsque l'âme perçoit soudainement la lumière : cette lumière vient de lui, elle est lui-même (...). Telle est la fin véritable de l'âme, le contact avec cette lumière» ...Ici, le point de rebroussement n'apparaît peut-être pas en éclairage direct. Pris en lui-même, ce passage d'*En.*, V, 3, 17 pourrait presque se lire selon des références avicenniennes : contact (*ittiṣāl*) avec la lumière suprême, au sommet du discursus. Mais si nous le restituons dans son contexte, nous trouverions aisément quelques lignes plus haut une équivalence du «point de rebroussement» : dans le «bond» (douloureux) que doit faire l'âme pour atteindre l'Un, «grosse (encore) de pensées (...) elle enfante douloureusement en bondissant» (racine *ἀίσσω*). — Voir encore *En.*, VI, 7, 40, allusion au «contact», racine *προσάπτω*. (Les citations françaises sont empruntées toujours à la traduction de M. Émile Bréhier).

nous intéresse ici, plus que les filières historiques. Voici donc les principales articulations d'un texte des *Ennéades* célèbre entre tous, mais qui, précisément, n'a pas de correspondant dans la *pseudo-Théologie*.

« ...Il arrivera un moment, nous dit Plotin [1], où la contemplation (ἡ θέα) sera continue et sans obstacle venu du corps (...). L'acte et la faculté de voir ne sont plus la raison (λόγος) ; ils sont meilleurs que la raison, antérieurs et supérieurs à elle, tout aussi bien que leur objet même. Si l'être qui voit se voit lui-même à ce moment, il se verra semblable à son objet ; dans son union avec lui-même, il se sentira pareil à cet objet, et aussi simple que lui. Mais peut-être ne faut-il pas employer l'expression : *il verra*. L'objet qu'il voit (...), il ne le voit pas en ce sens qu'il le distingue de lui, et qu'il se représente un sujet et un objet ; il est devenu un autre ; il n'est plus lui-même ; là-bas, rien de lui-même ne contribue à la contemplation ; tout à son objet, il est un avec lui, comme s'il avait fait coïncider son propre centre avec le centre universel (...). Et puisqu'il faut le dire, lui-même, il n'est plus : arraché à lui-même, et ravi par l'enthousiasme, il se trouve en un état calme et paisible (...). Mais la contemplation qu'il avait dans le sanctuaire était-elle bien une contemplation (spectaculaire, θεάματα)? Non sans doute, mais un mode de vision tout différent, sortie de soi (ἔκστασις), simplification, abandon de soi-même, le désir d'un contact (ἀφή), stase (στάσις) (...). L'âme ne va pas à un être différent d'elle, mais elle rentre en elle-même, et elle n'est alors en nulle autre chose qu'en

---

postérieure d'al-Kindī. Pour l'histoire de ce texte, voir les travaux de Paul Kraus, *Un fragment inédit de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin, R.H.R.*, 1936, et surtout *Plotin chez les Arabes, Remarque sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades, B.I.F.A.O.*, 1941, p. 263-295. *Status questionis* général, voir Bert Mariën, *Études plotiniennes*, ap. *Rev. philos. de Louvain,* août 1949, p. 386 et suivantes. Dans la discussion qui opposa les thèses du P. Henry et celles de Paul Kraus, ce sont ces dernières que, pour notre part, nous n'hésiterions pas à faire nôtres. Une nouvelle éd. critique du texte est en préparation à Oxford par G. Lewis. A titre d'exemple des modifications que les traducteurs arabes du texte de Plotin ont fait subir à leur modèle : «l'Un est dans les choses» (*En.*, V, 2, 1) devient : «l'Un pur est la cause de toutes les choses» (*Théol.*, p. 134), etc.

[1] *Ennéades*, VI, 9, 10-11 (*passim*). (Trad. avec une modification de M. E. Bréhier, coll. Guillaume Budé).

délices» qui «se déversent en abondance» dans le miroir de l'âme totalement clair et totalement orienté vers la Vérité Première [1].

Trois éléments semblent en jeu :

1° Un *regard* vers la Vérité Première ;

2° Qui est saisie *elle-même*, mais non *en* elle-même : elle est saisie dans le miroir passif et purifié de l'âme comme *medium ;*

3° Cette saisie *directe* mais *médiate* surabonde en délices.

C'est donc bien d'une expérience qu'entend nous parler Ibn Sīnā, et de l'expérience fruitive d'un absolu, — définition même, en son sens le plus général, d'une connaissance mystique.

Si nous cherchons, pour guider notre analyse, un point de repère, c'est sans aucun doute l'expérience plotinienne qui se présentera à nous. Nous pourrions, il est vrai, nous référer aux textes mystiques d'al-Farābī [2] ; mais il s'agirait alors d'un chaînon intermédiaire, qui nous livrerait les mêmes images (miroir, infusion de lumières), et devrait à son tour en appeler à Plotin.

Les sources plotiniennes d'Ibn Sīnā, à travers la *pseudo-Théologie d'Aristote* [3] sont évidentes. Mais c'est la teneur de l'expérience qui

[1] Voici le texte même de l'important paragraphe que je viens d'analyser :
فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلي وفرح بنفسه لما بها من أثر الحقّ وكان له نظر الى الحقّ ونظر إلى نفسه فكان بعد متردداً. ثم أنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول (*Ishārāt*, p. 204).

[2] Voir entre autres *Fuṣūṣ al-ḥikam*, texte ap. *Alfārābī's Philos. Abhandlungen* (éd. Fr. Dieterici, Brill, Leyde, 1890, p. 44-83), et dans la *Madīnat al-fāḍila* (*Al-fārābī's Abhandlung des Musterstaat* (même édition, 1895), spécialement p. 45 et suivantes. Textes étudiés par M. I. Makdour, *La place d'al-Fārābī*, chap. VI, «Prophétisme et union de l'intellect». Une trad. française de la *Madīnat al-fāḍila* a été publiée au Caire, I.F.A.O., en 1949, par le R. P. Jaussen, MM. Youssef Karam et J. Chlala.

[3] Édition du texte arabe (*Kitāb Uthūlūjīyā Arisṭāṭālis*) par Fr. Dieterici, Leipzig, 1882 : passages des *Ennéades*, IV-VI, découpées et dispersées à travers l'ouvrage, et fragment de Porphyre, le tout traduit, glosé, et parfois largement paraphrasé (avec résonnances chrétiennes) par Ibn Nā'ima de Homs sans doute, et révision

I

DESCRIPTION DE L'ÉTAT TERMINAL CHEZ AVICENNE ET CHEZ PLOTIN

Nous verrons plus tard le cheminement progressif. Ce qui importe d'abord, c'est de saisir l'état terminal lui-même, justification et réalisation suprêmes des étapes préalables.

Au sommet de son ascension, nous disent les *Ishārāt,* l'initié ou gnostique (*ʿārif*)[1] atteint un «état stable» où «l'intime de l'âme» (*sirr*) devient «un miroir poli orienté vers la Vérité» première[2]. État terminal qui comporte psychologiquement deux degrés. Au premier temps, le gnostique regarde tantôt son âme (le miroir) où il reconnaît les traces de la Vérité, tantôt Dieu lui-même (l'Objet reflété), et va ainsi de l'un à l'autre. Au deuxième temps, il perd de vue le miroir (son âme, son «soi»), pour ne plus voir (reflétée) que la Majesté divine. «Et si même il jette un coup d'œil sur son âme, c'est en tant qu'elle est en train de regarder [de s'offrir à Dieu comme un miroir], et non en tant qu'elle est embellie. Et là se réalise l'union, *wuṣūl*»[3].

Cet état se présente comme un suprême bonheur. D'une part, au premier temps, quand il se saisit encore lui-même réflexivement, le *ʿārif* se réjouit de trouver en son âme «les traces de la Vérité»; puis, au delà de tout acte réflexif, au delà donc, en un sens, de la prise de conscience psychologique du bonheur, ce sont bien «les plus hautes

---

[1] *ʿārif,* m. à m. «sachant». Nous traduirons de préférence ce terme par «gnostique», en donnant à «gnose» le sens de connaissance intellectuelle, intuitive et savoureuse.

[2] *Ishārāt,* p. 204.

[3] *Ibid.,* je laisse à *wuṣūl* son sens ṣūfi traditionnel d'«union» (sans préjuger de la nature de cette union, et sans écarter le sens étymologique, connoté d'ailleurs par le sens ṣūfi, d'«arrivée»).

Au vrai, je ne crois pas que ces appréciations divergentes aillent au fond du problème [1]. Leur principal défaut fut peut-être d'avoir voulu juger de la « mystique » d'Ibn Sīnā sur les seuls passages dits « mystiques » de son œuvre. Je voudrais montrer ici qu'elle n'est aucunement séparable de l'ensemble même du système [2].

Je ne chercherai donc pas à la suivre dans le détail de ses applications secondaires : traités sur la Providence, la prière, explication des « signes » (*āyāt*), etc., mais plutôt à la saisir en son centre même. Et nous verrons aussitôt qu'elle se trouve étroitement liée d'une part à la noétique, d'autre part à certains aspects de l'ontologie et de la cosmologie. Cela nous amènera, chemin faisant, à comparer mystique avicennienne et mystique plotinienne, et à les distinguer.

---

[1] Plus juste certainement est l'opinion de M. Ibrahim Makdour : « au point de vue doctrinal, la mystique alfarabienne et la mystique avicennienne reposent sur la même base et occupent la même place dans leur système » (*La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, éd. A. Maisonneuve, Paris, 1934, p. 198).

[2] Outre les *Ishārāt* et les *Rasā'il* mystiques à notre disposition (éd. déjà citées), les textes auxquels nous nous référons le plus souvent seront : *Najāt* (2e édition du Caire, 1357 H./1938, — de préférence à la 1re édition devenue rare de 1331 H.); *Manṭiq al-mashriqiyyīn* (Caire, 1328 H.); *Tis' rasā'il fī l-ḥikma wa l-ṭabī'iyyāt* (éd. Caire, 1326 H.); et enfin le *de anima* et la métaphysique du *Shifā'*. Pour ce dernier, nous nous excusons auprès de nos lecteurs d'avoir renvoyé à la vieille traduction latine des Chanoines Réguliers de St. Augustin (Venise, 1508), en nous bornant à noter les principales références à la défectueuse et rare lithographie arabe de Téhéran, en 2 volumes 1303 H./1886. Ce ne sera pas l'une des moindres gloires des travaux du millénaire que de mettre à la portée des lecteurs d'Avicenne une édition arabe critique du *Shifā'*. A signaler : l'excellente traduction latine de la métaphysique de la *Najāt* par Mgr. N. Carame (Rome, 1926); traduction allemande de la métaphysique du *Shifā'* par Max Horten (Leipzig, 1907-1909); traduction française de la *Risālat al-Ṭayr* par A. F. Mehren, cf. *Traités mystiques*, II, Leyde, 1891; du chap. des *Ishārāt* sur l'âme (p. 119-137) par J. Forget, ap. *Revue néo-scolastique*, I, 1890, p. 19-38; et de deux chapitres des *Ishārāt* (*Museon*, Louvain, 18) par Mehren; de la *Risāla fī l-ḥudūd* par Mlle Goichon (Paris, 1933); traduction anglaise de la *Risāla fī l-'ishq* (ap. *Mediaeval Studies*, Toronto, t. VII, 1945, p. 208-228) par E. L. Fackenheim. Mlle Goichon prépare en outre une traduction complète des *Ishārāt* (à paraître aux éd. Vrin).

LA CONNAISSANCE MYSTIQUE

CHEZ

IBN SĪNĀ

ET SES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES

La mystique d'Avicenne n'est sans doute pas entièrement connue. Il se peut que des textes importants soient perdus. Et j'ai le regret de n'avoir pu consulter certains manuscrits que les travaux du millénaire mettront, nous en avons l'espoir, à notre portée [1].

Mais les textes accessibles sont suffisamment nets pour nous solliciter à une analyse attentive. Avant tout, les deux derniers chapitres des *Ishārāt* [2]. De multiples petits traités (*rasā'il*) les éclairent. Nous en connaissons les principaux par les travaux de Mehren [3]. Quelques autres ont été depuis édités au Caire [4].

Des islamisants nous ont déjà proposé leurs conclusions. Ils sont d'accord en général pour affirmer que la mystique d'Ibn Sīnā est moins fondamentale par rapport à son propre système que la mystique de Fārābī par rapport au sien. Le baron Carra de Vaux en faisait, par exemple, un complément quelque peu arbitraire surajouté au système avicennien. A. F. Mehren y voyait un souci de reproduire de l'extérieur, sur un plan de psychologie descriptive, les étapes classiques de la tradition ṣūfie.

---

[1] Dans ses *Mu'allafāt Ibn Sīnā* (Le Caire, 1950), le Père Anawati, au chapitre du *taṣawwuf* (p. 269-297), recense 32 titres (nos 213 à 244) dont dix seulement se rapportant à des textes imprimés.

[2] Ed. Forget (Brill, Leyde, 1892), à partir de la page 176, et plus spécialement de la page 198.

[3] *Traités mystiques d'Avicenne* (Brill, Leyde, 4 fasc., 1889-1899), textes arabes, paraphrases françaises et quelques traductions.

[4] Par ex. : *Majmū' rasā'il al-shaykh al-ra'īs...* (7 traités) impr. 'Uthmāniyya, 1354 H., et *Jāmi' al-badā'i'*, Le Caire, 1335 H./1917.

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE

MÉMORIAL AVICENNE – II

LOUIS GARDET

LA CONNAISSANCE MYSTIQUE
CHEZ
IBN SĪNĀ
ET
SES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES



PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE
SOUS LA DIRECTION DE CHARLES KUENTZ

1952

LA CONNAISSANCE MYSTIQUE

CHEZ

IBN SĪNĀ

ET SES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES

MÉMORIAL AVICENNE — II

LOUIS GARDET

LA CONNAISSANCE MYSTIQUE CHEZ IBN SĪNĀ ET SES PRÉSUPPOSÉS PHILOSOPHIQUES





PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE DU CAIRE
SOUS LA DIRECTION DE CHARLES KUENTZ

1952